وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم



على

شرح العقائد النسفية



الجزء الثاني

تأليف

الشيخ العلامة شمس الدين الأفغاني الصواتي رحمه الله عليه

استاذ الحديث سابقا بالجامعة الحسينية براندير، سورت

المتوفى ١٣٩٨ﻫ الموافق ١٩٧٨ء

قام بتصحيح أخطائه المطبعية و مقابلته بالمخطوطة وصف حروفه من جديد نخبة من أساتذة الجامعة

تحت إشراف

فضيلة الشيخ محمود شبير بن محمد سعيد رانديري حفظه الله و رعاه

استاذ الحديث ومدير الجامعة الحسينية براندير سورت غجرات الهند

قامت بالنشر

الجامعة الحسينية براندير، سورت، غجرات

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

.... و الكلام و هي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمّىٰ بالقرآن المركب من الحروف ، ....

صفة الكلام

((الكلام)) : واعلم أن هذه المسئلة من أمهات المسائل الدينية والمباحث الكلامية ، كم زلت فيها أقدام و ضلت عن الحق بها أقوام ، و هي إن كانت مشروحة في كتب المتقدمين مبسوطة في زبر المتأخرين المبرزين ، لكن الإمام النسفي أوردها في هذا الكتاب ليتذكر أولوا الألباب بأسلوب عجيب و تحقيق غريب ـ

الكلام يطلق على معنيين

فقال : والكلام : الكلام يطلق على معنيين إما لفظي وإما نفسي ، أما النفسي فمعناه تكلم الإنسان بكلمات ذهنية و ألفاظ مخيلة يرتبها في الذهن على وجه إذا تلفظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية، وأما اللفظي فهو هذه الكلمات الذهنية و الألفاظ المخيلة المترتبة ترتيباً ذهنيا منطبقا عليه الترتيب الخارجي ((و هي صفة ازلية)) : إشارة إلى الكلام النفسي ، فهو للباري سبحانه و تعالى شانه صفة قديمة أزلية ذاتية قائمة بذاتة ، و هو الكلام حقيقة ، و هو غير العبارات ؛ إذ قد يختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام و لايختلف ذلك المعنى القائم بالنفس، واختلافها لايدل على اختلاف المعبر عنه، والكلام النفسي هو ذلك المعبر عنه ((عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف)) : هذا إيماء إلى الكلام اللفظي و هو للحق سبحانه و تعالى شانه كلمات غيبية ، و هي ألفاظ حكمية مجردة عن المواد مطلقا، إذا كان الله و لم يكن شيء غيره جل شأنه و عز سلطانه ، و هو الذي عليه المحققون من الأشعرية و الماتريدية و هو الذي يجب اعتقاده و الإيمان به ـ

.... و ذٰلک لأن كل من يأمر و ينهىٰ ويخبر يجد في نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة ((أو الكتابة و الإشارة ، و هو غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لم يعلمه بل يعلم خلافه ، و غير الإرادة لأنه قد يأمر بمالايريده كمن أمر عبده قصداً إلى إظهار عصيانه و عدم امتثاله لأوامره ، و يسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار إليه الاخطل بقوله : شعر

إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

و قال عمر ﷺ : إنى زورت في نفسي مقالة ، و كثيرا ما تقول لصاحبک: إن في نفسي كلاماً أريد أذكره لک ....

((و ذلک)) : يعني ثبوت هذه الصفة أمر لابد له من دليل العقل و النقل .

دليل العقل على ثبوت الكلام النفسي

أما العقل ((لأن كل من يأمر و ينهى و يخبر يجد من نفسه معنى)) : يعنى المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة ((ثم يدل عليه بالعبارة)) : يعني المفهمة لذلک المعنى القائم بالنفس ، و مطلبه : أن الإنسان إذا أراد أن يقول : اسقني الماء ، فإنه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلبا و اقتضاءاً لذلک الفعل ، و ماهية ذلک الطلب مغائرة لذلک الفعل ، و يدل عليه وجوه : الوجه الأول : أن ماهية ذلک الطلب لا تتبدل باختلاف الأزمنة والأمكنة ، والألفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ،الوجه الثاني : أن جميع العقلاء يعلمون بضرورة العقل أن قول القائل : "افعل" دليل على ذلک الطلب القائم بالقلب ، و لاشک أن الدليل مغائر للمدلول ، الوجه الثالث : أن جميع العقلاء يعلمون بضرورة العقل أن قول القائل : "افعل" لا يكون طلباً و أمراً إلا عند اصطلاح الناس على هذا الموضوع ، و أما

كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا فإنه أمر ذاتي حقيقي لا يحتاج فيه إلى الوضع والاصطلاح ، فتأمل .

((أو الكتابة و الإشارة)) : أما دلالة الكتابة فظاهر ، و أما الإشارة فكما يشير الإنسان إلى آخر بيده أن يأتيه بشيء .

الكلام النفسي غير العلم والإرادة

((و هو)) : يعني ذلك المعنى الذي يجده من نفسه ويدل عليه بالعبارة ونحوها ((غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عمّا لم يعلمه بل يعلم خلافه)) : كما إذا أخبر بمجيئ زيد و لا شعور له بذلك بل قد خبر عن شيء و هو يعلم خلافه ، كما إذا أخبر عن مجيئ زيد و هو يعلم أنه لم يجئ ((وغير الإرادة لأنه قد يأمر بمالا يريده كمن أمر عبده قصدا إلى إظهار عصيانه)) : فإنه يأمره ويريد أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه ((وعدم امتثاله لأوامره)) : وبالجملة إثبات المغائرة بين كلامه وعلمه و إرادته بين ، فإنه سبحانه أمر أبالهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن وامتناع إرادته سبحانه بمايخالف علمه ، لأنه لو أراد إيمان أبي لهب لوجب وقوعه ، و إذا وجب وقوعه يمتنع أن يكون عالماً بأنه لايؤمن وإذا كان عالما بأنه لا يؤمن امتنع وقوعه و إذا امتنع وقوعه امتنع إرادته ((ويسمى هذا)) : يعني المعنى الذي وجد في النفس ((كلاما نفسياً)) : لأنه المعنى القائم بذات المتكلم ((على ما أشار إليه الأخطل)) : و هو من قدماء الأدباء ((بقوله : شعر: إن الكلام لفي الفؤاد)) : هذا إنما يفيد إطلاق الكلام على ما في النفس .

الاحتجاج بقول عدو الله إذا كان موافقا لقول رسول الله

و لما كان كلام هذا العدو موافقاً لكلام نبينا و رسولنا احتج به الشارح - قدس سره - فما قال الموفق بن قدامة و ابن زفيل المعروف بابن قيم : نحن نستدل في

الحرف و الصوت بقوله تعالى : كهيعص و نحوه و خصومنا يستدلون بقول الاطل النصراني عدو الله و رسوله ، فهو شغب فاسد و هواء بعيد عن الحقيقة بعد الأرض عن السماء و هراء لا يصدر إلا من السفهاء . أما أو لا فهو ماقلنا آنفا و أما ثانيا فلأنا أغنانا الله و رسوله من فضله و عنايته من إثبات هذا الشعر و سيأتي في هذا من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية .((و قال عمرؓ: إنى زورت في نفسي مقالةً)) : و قد أطلق الفاروقؓ الكلمة على أجزاء مقالته المخيلة في خبر يوم السقيفة ، و هذا أشهر من نار على علم ، قال البيهقي : الكلام ما ينطق به المتكلم ، و هو مستقر في نفسه كما جاء في حديث عمرؓ في قصة السقيفة حين قال فيه : و كنت زورت في نفسي مقالة ، و في رواية : هيأت في نفسي كلاما ، قال : فسماه كلاما قبل التكلم به ((و كثيرا ما تقول لصاحبك إن في نفسي كلاما أريد أن أذكره لك)) : و هذا إنما يفيد إطلاق الكلام على ما في النفس . فالإنصاف كل الإنصاف لا ينبغى لمن له أدنى مسكة من عقل أن ينكر وجود كلام نفسي .

دليل النقل من الآيات والأحاديث على ثبوت الكلام النفسي

و أما النقل فمن الآيات قوله جل شانه : ﴿ فأسرها يوسف في نفسه ﴾ الآية تدل على أن للنفس كلاما لقوله في نفسه ، و قوله : ﴿ إنا نسمع سر هم و نجوا هم ﴾ و في الحديث : السّر ما اسرّه ابن أدم في نفسه ، و قوله : ﴿ يقولون لو كان لنا من الأمر شئ ما قتلنا مهنا ﴾ ، أي يقولون في أنفسهم بدليل السياق ، و قوله : ﴿ و اذكر ربك في نفسك ﴾ ، و قوله ﴿ يخفون في أنفسهم ما لايبدون لك ﴾ ، و قوله ﴿ و يقولون في أنفسهم ﴾ و قوله : ﴿ يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم ﴾ ، و قوله : ﴿ و يقولون بأفواههم ماليس في قلوبهم ﴾ ، الآيات القرآنية في ذلك كثيرة ، و كل ذلك من أدلة الكلام النفسي ، و من الأحاديث ما رواه الطبراني عن أم المؤمنين أم سلمة أنها سمعت نبينا و رسولنا و قد سأله رجل فقال : إني لأحدث نفسي بالشيء لو

تكلمت به لأحبطت أجري . فقال صلى الله عليه وسلم : لا يلقى ذلك الكلام إلامؤمن ، فسمى عليه السلام ذلك الشيء المحدث به كلاما مع أنه كلمات ذهنية، و الأصل في الإطلاق الحقيقة و لا صارف عنها ، و ما في الحديث القدسي : (فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي) ، و قد أقر الذهبي بحجية الأخير في ذلك في كتاب العلو ، و بعد هذه الأدلة القاطعة و البراهين الساطعة لا يمكن لمن له أدنى ذرة من الإيمان أن ينكر وجود الكلام النفسي ، و من رد أن يكون كلام في النفس رد على تلك الأدلة ، و الحامل لأهل الحق على القول بالكلام النفسي هو إجماع التابعين على القول بأن القران كلام الله غير مخلوق ، فخرجوا إجماعهم هذا على هذا الوجه المعقول ، و إلا لما صحّ قولهم و تسفية أحلام التابعين جميعا ، لايصدر إلا من الأحمق أو المنافق ، و أقل ماقيل في ابن زفيل لإنه جاهل ، إنه جماع لآراء الناس من غير أن يعقلها على و جهها ، فالفرق بين ما هو قائم بالخلق و المعنى القائم بالحق سبحانه هو المخلص الوحيد في هذه المسئلة ، فا للفظي حديث و النفسي قديم ، و أشار إلى هذا و إلى ذلك إمام الأئمة إمام المسلمين أبو حنيفة و تابعه أهل الحق . و اعلم أن الجماعة قالوا : إن الكلام القائم بالنفس معنى مبائن عن الإرادات و الاعتقادات ، قالوا : إن الباري سبحانه موصوف بهذا المعنى ، و قالوا : إن هذا المعنى قديم و قالوا : إنه معنى و احد ، و المعتزلة و الكراميه و الحشوية ينازعون الجماعة في جميع هذه المواضع الأربعة ، فأولاً ينكرون إثبات معنى مغائر من الاعتقادات و الإرادات ، و بتقدير تسليمه ينكرون كونه سبحانه موصوفابه ، و بتقدير تسليمه ينكرون كونه قديما ، و بتقدير تسليمه ينكرون كونه و احداً ، فهذا تلخيص محل النزاع . أما الموضع الأول فقد تقدم بيانه على أحسن الوجه ، و أما الموضع الثاني ، و هو أن الباري سبحانه موصوف بكلام النفس ، فقال الشارح - قدس الله روحه - :

و الدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة، و تواتر النقل عن الأنبياء و أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ، فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية : هي العلم و القدرة والحياة والسمع و البصر و الإراردة والتكوين و الكلام ، و لما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع و خفاء كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها و فصل الكلام ببعض التفصيل ، فقال أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به و في هذا ردّ على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات ....

الدليل على ثبوت صفة الكلام لِلّه تعالى

((والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة)) : و المحققون من الأشاعرة و الماتريدية متوافقون على ذلك و هو صراط مستقيم .((و تواتر النقل عن الأنبياء)) : و الذي يدل عليه مما ثبت عند االجماعة تواتر إجماع الأنبياء فإنه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له سبحانه الكلام ، فيقولون : إنه سبحانه أمر بكذا و نهى عن كذا و أخبر بكذا ، و كل ذلك من أنواع الكلام ((و أنه تعالى متكلم)) : و اتفا قهم على أنه سبحانه متكلم و ثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه سبحانه ؛ لأن الأنبياء إذا ادعوا النبوة و أظهروا المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير أن يتوقف العلم بصدقهم على كلامه سبحانه فيجب الاقرار بكلامه ـ جل شانه ـ ((مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام)) : إذ لا صفة من غير قيامها بالموصوف،

فإن المنفصل لا يصلح صفة لما انفصل عنه إلا تجوزاً فما يقول به من يقول : إن كلام الله سبحانه قائم بذاته و انه صفة له و الصفة لا تقوم إلا بالموصوف فهو حق يجب قبوله و القول به ، فتدبر . ((فثبت)) : يعني من جميع ما سبق ((ان للّه صفات ثمانية : هى العلم ، و القدرة ، و الحياة ، و السمع ، و البصر ، و الإرادة ، و التكوين و الكلام)) : فالقدماء على هذا تسعة : الذات العلية ، و قدمها ذاتي ، و الصفات المقدسة و قدمها بقدم الذات ، و عند الأشاعرة ثمانية لأنهم لا يثبتون صفة التكوين ، و عند المعتزلة لا قديم إلا الذات ، و عند بعض قدماء الحنفية القدماء كثيرة لكثرة الصفات الثبوتية عندهم على ما يأتي ، و عند الفلاسفة الممكنات القديمة كثيرة جداً ، و اتفق الكل على اختصاص الواجب سبحانه بالقدم الذاتي ، ((و لما كان في الثلاثة الأخيرة)) : يعني الإرادة و التكوين و الكلام ((زيادة نزاع)) : بين طوائف الأمة ((كرر الإشارة إلى إثباتها)) : إثبات الثلاثة الأخيرة ((و قدمها)) : إثبات قدمها فالمضاف محذوف ((و فصل الكلام)) : في الثلاثة الأخيرة ((ببعض التفصيل)) : و قدّم الكلام من بينها لزيادة النزاع و البحث فيه حتى سمى به علم الكلام فقال :

و اللّه سبحانه متكلم بكلام هو صفة له

((و هو)) : أي الله سبحانه ((متكلم بكلام)) : اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله ـ جل شانه ـ إلا أن هذا الاتفاق ليس إلا في اللفظ ، و أما المعنى فغير متفق عليه ، هو صفة له ، قال الشارح بدعوى البداهة ((ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به)) : و إثباته مجمع عليه و منصوص .

المعتزلة ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم لغيره ليس صفة له

((و في هذا)) : يعني في قوله : صفة له ((رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام و هو قائم لغيره)) : قالوا بحدوث كلامه ، و قالوا : إنه مؤلف من أصوات و حروف و هو قائم بغير ذاته و هو من أقبح الغلط ، و ذلك لأنه محال قيام

الصفة بنفسها و محال قيامها بغير الموصوف بها ((ليس صفةله)) : فهم في الواقع منعوا أن المؤلف من الحروف و الأصوات صفة الله سبحانه ، و هذا محض هذيان ، و قالوا : إن الإنسان لايقدرأن يعيش و حده ما لم يشتغل كل واحد بإعانة الآخر و مالم يعرف كل و احد ما في قلب الآخر من جهات الحاجات لايمكنه الاشتغال بإعانته ؛ فاحتاج الإنسان إلى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من فنون الحاجات ، فاصطلحوا على جعل هذه الأصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة معرفة لما في قلوبهم . قالوا : إن الله سبحانه إذا أراد شيئا و خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام لتدل هذه الأصوات على كونه مريداً لک الشيء المعين ، فهذا هو المراد من كونه متكلما . أقول : هذا كله جهل ، و سيأتي الرد على هذا الجهل . و جمهور العقلاء يقولون : إن تصور هذا المذهب كاف في الجزم في بطلانه ؛ و هو لا يتصور إلا كما تتصور المستحيلات الممتنعات ، و هذا المذهب مبني في الواقع على إنكار الكلام صفة لله سبحانه ، و هو باطل كما لا يخفىٰ ، و أما الشبهة النقلية العقلية من المعتزلة فسيأتي بيانها مع أجوبتها فتدبر . ((أزلية)) : و أبدية باقية قائمة بذاته لا يفارق ذاته و لا يزايله .

استحالة قيام الحوادث بذات الله

((ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ)) : و قد دريت بالأدلة الشرعية و العقلية استحالة قيام الحوادث بذات الله الأزلية الأبدية و ذلک بالأدلة المبنية في محالها و مواضعها ، و قد اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية و الحشويه و صنوف المجسمة و المشبهة على أن الله سبحانه منزه من أن تقوم به الحوادث ، وأن تحل به الحوادث ، و أن يحل في شيء من الحوادث ؛ بل ذلک مما علم من الدين بالضرورة ((ليس من جنس الحروف و الأصوات)) : يعني ليست بحرف و لا صوت منزهة عن التقدم و التأخر ، و غيرهما من صفات الحوادث . قال أهل الحق : أن كلامه سبحانه معنى واحد بسيط قديم قائم بذاته العلية ، فهم منعوا أن كلامه جل شأنه مؤلف من الحروف و الأصوات . قال الشارح قدس سره :

.... ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ؛ لأن امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الأول بديهي ؛ و في هذا رد على الحنابلة و الكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الأصوات و الحروف و مع ذلك فهو قديم؛ و هو أي الكلام صفة أي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه و الآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات ، إما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها و عدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية . فإن قيل هذا إنما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسي ....

((ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض)) : و نبه عليه

امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول

((لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي)) : فالقول بأن الحروف قديمة مثل ما قاله الحشوية و قائدهم أبو العباس أحمد بن تيمية مكابرة للحس و العقل : لأنا ندرك بواسطة الحس و نعقل بالعقل عدم السين قبل تمام التلفظ بالباء في " بسم الله " و نحوه من الألفاظ المتضمنة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثاني من اللفظ قبل تمام التلفظ بالأول ، فالقول بأن الحروف قديمة و معه قائمة بذاته ، هذا على تقدير الأعمية ، فيجب نفيه عنه سبحانه لامتناع قيام الحوادث به سبحانه . قال القاضي أبوبكر الباقلاني في " النقض الكبير " : من زعم أن السين من بسم الله بعد الباء و الميم بعد السين الواقعة بعد الباء لا أول له ، فقد خرج عن المعقول ، و جحد الضرورة و أنكر البديهة ، فإن اعترف بوقوع شيء بعد شيء فقد اعترف بأوليته

فإذا ادعى أنه لا أول له فقد سقطت محاجته ، و تعين لحوقه بالسفسطة ، و كيف يرجى أن يرشد بالدليل من يتواقح في جحد الضروري[١] فافهم .

الرد على الجنابلة الحشوية

((وفي هذا)) : يعني في قوله : ليس من جنس الحروف و الأصوات . رد على الحنابلة الحشوية أبي العباس ابن تيمية و أشياعه ، يقولون : كلامه حرف وصوت يقومان بذاته الرفيعة المقدسة ، فإنه قديم . أقول راداً عليهم : من قال : إن كلام معبوده حرف وصوت قائمان به فهو الذي نحت عجلاً جسداًله خوار يحمل أشياعه على تعبده . قال القاضي أبوبكر ابن العربي في " عارضة الأحوذي " : لا يحل لمسلم أن يعتقد أن كلام الله صوت وحرف لا من طريق العقل و لا من طريق الشرع ، فأما طريق العقل فلأن الصوت و الحرف مخلوقان محصور ان و كلام الله يجل عن ذلك كله . و أما من طريق الشرع فلأنه لم يرد في كلام الله صوت و حرف من طريق صحيحة ، و لهذا لم نجد طريقاً صحيحةً لحديث ابن أنيس و ابن مسعود ، انتهى كلامه بحروفه . أقول : و أنت تعلم مبلغ استبحار ابن العربي في الحديث و جزء الصوت للحافظ أبي الحسن المقدسي ، لايدع أي متمسك في الروايات في هذا الصدد لهولاء الزائغين . و من رأى نصوص فتاوى العز بن عبد السلام و ابن الحاجب و الجمال الحصيرى و العلم السخاوي و من قبلهم و من بعدهم من أهل الحق كما هو مدون في نجم المهتدى و دفع الشبهة و غيرهما يعلم مبلغ الخطورة في دعوى أن كلام الله حرف و صوت قائمان به سبحانه ، و سيأتى نقل بعض النصوص منها . و لا تصح نسبة الصوت الى الله سبحانه إلا نسبة ملك و خلق ، لكن هولاء السخفاء رغم تضافر البراهين ضدهم و دثور لآثار التي يريدون البناء عليها يعاندون الحق و يظنون أن كلام الله من قبيل كلام البشر الذي هو كيفية اهتزازية تحصل للهواء من ضغطه

(١) راجع "الشامل" لإمام الحرمين نجم المهتدى القرشي.

باللهاة و اللسان ـ تعالى الله سبحانه عن ذلك ـ و يدور أمرهم بين التشبية بالصنم أو التشبيه بابن اٰدم ، أولٰئک كالأنعام بل هم أضل ـ

الرد على الكرامية

((والكرامية)) : ذهبوا إلى أن كلامه سبحانه صفة مؤلفة من الحروف و الأصوات الحادثة القائمة بذاته العلي المقدس ((القائلين بأن كلامه عرض من جنس الأصوات و الحروف)) : يعني أن الكرامية و افقوا الحشوية الحنابلة في أن كلامه حروف و أصوات ، ثم فرقوا و سلموا أنها حادثة ، وزعموا أنها قائمة بذاته سبحانه و منعوا أن كل ما هو صفة له سبحانه فهو قديم لتجويزهم قيام الحوادث بذاته سبحانه ((ومع ذلک فهو قديم)) : يعني قديم عند الحشوية الحنابلة لا عند الكرامية ؛ فإنهم لا يقولون بقدمها بل يقولون بحدوثها و هؤلاء الجهال يقولون : إنه استقر بذاته على العرش و ينزل بذاته من العرش ويقعد الرسول في جنبه على العرش ، و إن كلامه القائم بذاته صوت ، و أن نزوله بالحركة و النقلة و بالذات ، و أن له ثقلاً يثقل على حملة العرش و أنه متمكن بالسماء أو العرش ، و أن له جهة واحدة ، وغاية و مكانا ، و أن الحوادث تقوم به، فلا نشک في زيغهم و خروجهم و بعدهم عما يجوز في الله سبحانه ، و ان ابن تيمية تابع الكرامية في جميع ذلک و أربى عليهم في الزيغ .

من مقالات ابن تيمية في أصول الدين

و من مقالاته في أصول الدين : فمنها : إن اللّٰه سبحانه محل للحوادث ، و منها : إنه مفتقر إلى اليدوالعين و الوجه والساق و نحوها افتقار الكل إلى الجزء ، و منها : إن القراٰن محدث في ذاته سبحانه ، و منها : أن العالم قديم بالنوع ولم يزل مع اللّٰه مخلوق دائماً ، فجعله موجباً بالذات لا فاعلا بالاختيار . و منها ، قوله بالجسمية و الجهة و الانتقال ـ و هو سبحانه منزه عن ذلک . و صرح في بعض تصانيفه بأن الله بقدر العرش لا أكبر و لا أصغر ـ تعالى الله عن ذلک . و

صنف جزءًا في أن علم الله سبحانه لايتعلق بما لايتناهى مثل نعيم أهل الجنة و أنه لايحيط بغير المتناهي ، و هي التي زلق فيها الإمام : أعني ابن الجويني في البرهان . و منها : إن الأنبياء غير معصومين . و منها : إن نبينا [1] ليس له جاه و لايتوسل به أحد إلا و أن يكون مخطئا ، و صنف في ذلك عدة أوراق وأنشأ السفر لزيارة نبينا معصية لاتقصر فيه الصلاة و بالغ في ذلك و لم يقل به أحد من المسلمين قبله . و منها : إن عذاب أهل النار ينقطع و لايتأبد و هذا يخالف كتاب الله . و منها : إن التورات و الإنجيل لم تبدل ألفاظهما ؛ بل هي باقية على ماانزلت ، و إنما وقع التحريف في تاويلهما ، و له فيه مصنف و هذا يخالف كتاب الله و ألف رسائلا و ملأها من الخرافات و الهذيانات اللتي تقشعر منها الجلود و ينفطر منها الصخر الجلمود . فلا نشك في زيغه و خروجه و بعده عما يجوز في الله سبحانه و هذا مكشوف جداً . و قد نقل ابن رجب في طبقاته عن الذهبي في حق ابن تيمية : أنه أطلق عبارات أحجم عنها الأولون الآخرون و هابوا ، و جسر هو عليها فيدور أمره بين أن يكون مصابا في عقله أو دينه ، و ابن قيم من أتبع الناس في سخافاته و حماقاته فتبا لمن يتخذ مثله قدوة ؛ بل و تباً لهذا التابع و هذا المتبوع .

الكلام النفسي صفة منافية للسكوت والآفة

((وهو : أي الكلام)) : يعني الكلام النفسي صفة ((أي معنى قائم بالذات)): يعني هو صفة أزلية قائمة بذاته سبحانه ((منافية للسكوت)) : قال قدس سره : ((الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه و الأفة)) : قال قدس سره : ((التي هي عدم مطاوعة الألات إما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها و عدم بلوغها حدالقوة كما في الطفولية ، فإن قيل : هذا)) : يعني كون الكلام منافية للسكوت الأفة ((إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي)) : مع أن البحث في الكلام النفسي .

(١) راجع الفتاوى الحلبية في التقى السبكي عن مسئلة سأل عنها الشاب الأوزاعي .

.... إذا السكوت و الخرس إنما ينافي التلفظ ، قلنا : المراد السكوت و الأفة الباطنيتان : بان لايدبر في نفسه التكلم او لايقدر على ذلك فكما أن الكلام لفظي و نفسي فكذا ضده ، أعني السكوت و الخرس و الله تعالى متكلم بها آمر و ناه و مخبر يعنى أنه صفة واحدة ....

((إذالسكوت و الخرس إنما ينافي التلفظ)) : و حاصله أن هذا التعريف إنما يصدق على الكلام اللفظي ، و المطلوب تعريف الكلام النفسي ؟ ((قلنا : المراد السكوت والأفة الباطينتان)) : و ذلک لأن التعريف للكلام النفسي ((بأن لا يدبر في نفسه التكلم)) : يعني لا يريد الإنسان في نفسه التكلم ((أو لايقدر على ذلک)) يعني يعجز الإنسان ادارة المعني في النفس ((فكما ان الكلام لفظي و نفسي فكذا ضده أعني السكوت و الخرس)) : يعني كما أن مهنا سكوتا و أفة ظاهرين يوجد السكوت و الأفة باطينان ((و الله تعالى تكلم بها)) : بهذه الصفة القديمة القائمة بذاته ، فوجب الاعتقاد أنه سبحانه متكلم بهذا المعنى و قيام المعنى (المسمى بالكلام النفسي) بذاته العلي .

وأما قيام الحروف والاصوات الحادثة بذاته المقدسة فظاهر البطلان

و أما قيام الحروف و الأصوات الحادثة بذاته المقدس فظاهر البطلان لامتناع قيام الحوادث بذاته سبحانه . قال الشيخ محمد بن يوسف السنوسي في " شرح أم البراهين " : و الكلام الذي يكون بالحروف و الأصوات و لو بلغ غاية البلاغة و الفصاحة ، و كان كمالاً بالنسبة إلى الحوادث الناقصة ؛ فهو بالنسبة إلى مقام الألوهية الأعلى نقيصة عظيمة ؛ إذ فيه رذيلتان : إحداهما : رذيلة العدم الذي يجب للحروف و الأصوات سابقاً و لاحقاً ، و يستلزم حدوث من اتصف به ، و أي

نقيصة أعظم من نقيصة الحدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدوام ، و الثانية : رذيلة البكم الذي هو لازم للحروف و الأصوات ؛ لأنه مما استحال اجتماع حرفين في آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلاً عن الكلامين بتكلم المتكلم بالحرف و الصوت ، و احتبس عن أن يدل على معلومات له في آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف و الأصوات . فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف و الأصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سبحانه بالحبسة اللتي هى أصل إلبكم عن الدلالة على معلوماته اللتي لا نهاية لها بصفة الكلام ، بل يلزم الحبسة عن الدلالة به في آن واحد على معلومين له فاكثر . فقد ظهر لک بهذا أن الكلام الذي يكون بالحروف و الأصوات و ما في معناه من كلامنا النفسي ملازمان لمعنى البكم فيستحيل اتصافه سبحانه بمثلهما ، فافهم .

((أمر و ناه و مخبر)) : إذ ضرورة العقل بأن لله سبحانه كلاماً بمعنى التكلم ، و كلاماً بمعنى المتكلم به ، و أنه بالمعنى الثاني لم يزل متصفاً بكونه أمراً و نهياً و خبراً ؛ فإنها أقسام المتكلم به .

الكلام صفة واحدة تتكثر بالنسبة إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات وكذا سائر الصفات

قال قدس سره : ((يعني أنه صفة واحدة)) : واحدة بالذات وحدة شخصية ، اختلف مشائخ الأشاعرة في كيفية و حدتها ، فذهب بعض مشائخ الأشاعرة و منهم الشارح إلى أنها واحدة وحدة شخصية ، و اختاره الشيخ في رواية ، و ذهب جمهور الأشاعرة إلى أنها واحدة وحدة نوعية يعني يتحقق في نوع واحدٍ و هو الخبر و اختاره الإمام الفخر في " الأربعين " و هو رواية عن الشيخ صرح به في " فصول البدائع " و " إشارات المرام " .

.... تتكثر بالنسبة إلى الأمر و النهي و الخبر باختلاف التعلقات كالعلم و القدرة و سائر الصفات ، فان كل منها واحدة قديمة و التكثر و الحدوث إنما هو في التعلقات و الاضافات ؛ لما ان ذلك أليق بكمال التوحيد و لأنه لادليل على تكثر كل منها في نفسها . فان قيل : هذه أقسام للكلام لايعقل وجوده بدونها فيكون متكثرا في نفسه ، قلنا : ممنوع : بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات ....

((تتكثر بالنسبة إلى الأمر و النهي و الخبر)) : ثم إنهم ذهبوا إلى أن تلك الصفة الأزلية تتنوع إلى أمر و نهي و خبر و استخبار و نداء و غيرها من أنواع الكلام ((باختلاف التعلقات)) : إن هذا التعدد بحسب التعلقات فتنوعها هذا لاينافي وحدتها ؛ لأنها ليست أنواعاً حقيقية ، إنما هي أنواع اعتبارية تحصل لها بحسب تعلقها بالأشياء ، فتلك الصفة الواحدة باعتبار تعلقها بالمامور به تكون أمراً ، و إن تعلق بالمنهي عنه تكون نهياً ، و إن تعلق بالمخبر به تكون خبراً ، و كذا الحال في البواقي و جميع هذه التعلقات تنجزية قديمة إلا الأمر و النهي عند الأشاعرة ، فلهما تعلقان صلوحيان قديمان قبل وجود المكلفين ، و تنجزيان حادثان بعد وجودهم . ((كالعلم و القدرة و سائر الصفات)) : مثل الإرادة و السمع و البصر و التكوين ((فإن كلا منها واحدة)) : واحدة شخصية لااختلاف فيها في أنفسها ((قديمة)) : يعني و كذا كل واحدة منها قديمة أزلية قائمة بذاته سبحانه . ((و التكثر و الحدوث إنما هو في التعلقات و الإضافات)) : يعني و إنما تختلف باختلاف الإضافات العارضة لها من تعدد التعلقات ، فكذا هذه الأنحاء الثلاثة ليست

أنواعاً حقيقية بل أقساما اعتبارية ((لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد)) : أقول : هذا لا يليق بشانك ، أو لم تعلم أن هذه حجة خطابية إقناعية ليست مقدمة قطعية كما هو شان علم التوحيد و الصفات ، و لو سلم فالمحذور عندهم تعدد ذوات قديمة ، و إذا جوزّوا قطعا تعدد في القديم وصفا ، فالسبعة و الألف سيان ، فتدبر. ((و لأنه لا دليل على تكثر كل منها)) : يعني من هذه الصفات من الكلام و العلم و غيرهما في نفسها بلا اعتبار تعدد التعلقات . أقول : هذا أيضاً بعيد عن معرفتك و تبحر علمك ، هذا أيضاً مثل قرينه دليل خطابي إقناعي ، إذ عدم الدليل ليس دليلا على شيء ، و لا عدم الوجدان على عدم الوجود ، فتفكر.

اعتراض و جواب

((فإن قيل)) : و اعترض عليهم بجملة أمور منها : ((هذه)) : يعني الأمر و النهي والخبر ((أقسام للكلام)) : يعني أنواع ((لا يعقل وجوده بدونها)) : لامتناع حقيقية الجنسية بدون تنوعها و محصلها ، و حاصله : أنهم قدجعلوا صفة الكلام واحدة ليست أمراً و لا نهياً و لا خبراً و ذلك محال ؛ لأن الكلام جنس لها ، و لا يمكن وجود الجنس إلا في ضمن أفراده و أنواعه ((فيكون متكثراً في نفسه)) بحقيقته و ماهيته يعني : أنه تقسيم حقيقي عارض لحقيقته و ماهيته من حيث هي بلاشرط ؟ ((قلنا : ممنوع بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات)) : و منشأ هذا الاعتراض اشتباه الكلام النفسي بالفظي ؛ فإنه لايمكن وجود هذا بدون أفراده بخلاف النفسي فإنه عندهم ليس إلا صفة شخصيةً ـ و تنوعها إلى الأمر و غيره ليس إلا باعتبار تعلقاتها، وليس لها جنس وأنواع باعتبار الحقيقة، كما في اللفظي ؛ فمورد القسمة ليس نفس الحيققة بل هو مع شرط ـ هو عروض الإضافات والتعلقات .

.... و ذلك فيما لايزال ، و اما في الأزل فلا انقسام اصلا . و ذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر و مرجع الكل إليه . فإن قيل : الأمر و النهي بلا مأمور و منهي سفه و عبث ، و الإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه؟ قلنا : إن لم نجعل كلامه في الأزل أمرا و نهيا و خبرا فلا إشكال ، و إن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور و صيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر.............

((وذلک في ما لايزال وأما في الأزل فلا انقسام أصلا)) : يعني أن انقسام الكلام إلى أنواعه إنما هو في ما لايزال ، ولايقال لها في الأزل : أمر و لانهي و لاخبر ، قوله : في ما لايزال : يقال بإزاء الأزل عرفا في محاوراتهم يراد به زمان الحوادث أو مرتبة بعد الأزل ، والمراد به هٰهُنا أوقات التلبس بالتعلقات ـ ((و ذهب بعضهم إلى انه في الأزل خبر)) : يعني وتطرف آخر ، فقال : إن الكلام في الأزل ليس إلا الخبر ، و هو واحد شخصي له تعدد إضافي باختلاف الإضافة إلى خصوص المواد ؛ فلايلزم التعدد في الصفة ((و مرجع الكل إليه)) : يعني وتكلف في إرجاع بقية الأنواع إليه بأن الأمر مثلا يرجع إلى الإخبار عن استحقاق الثواب بالفعل ، لأن حاصل الأمر الإخبار عن استحقاق الثواب على الفعل و العقاب على الترک و النهي على العكس ، و حاصل الاستخبار : الخبر عن طلب الإعلام ، و حاصل النداء : الخبر عن طلب الإجابة . و ردّ بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة يعني أن تعدد المعاني و اختلافها و تبائنها ضروري ، فدليل الوحدة مضاد للضرورة و بطلان ذلک من أجل البديهيات ، و استلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد ، يعني و مجرد استلزامه ذلک لايوجب الاتحاد و فصّله في " تهذيب الإشارات " على أن الخبر يمكن إرجاعه إلى غيره ، فجعل

الكلام في الأزل خبراً دون غيره تحكم ، فتأمل .

احتجاج المعتزلة على حدوث كلام الله بالشبهة العقلية

و لما احتج المعتزلة بحدوث كلام اللّٰه سبحانه بالشبهة العقلية و السمعية فقال : ((فإن قيل)) : أمّا الشبهة العقلية فمنها : ((الأمر و النهي بلامأمور و منهي سفه و عبث)) : يعني أن في القرآن خطابات بالأمر و النهي لأشخاص معينين نحو قوله سبحانه لموسى عليه السلام : ﴿ فاخلع نعليک ﴾ ، و قوله لموسٰى و هارون : ﴿ اذهب انت و اخوک باٰيٰتى ﴾ ، و قوله ليحيى عليه السلام : ﴿ يٰيحيىٰ خذ الكتٰب بقوّة ﴾ ، و كذٰلک الأوامر و النواهي لغيرهم و كانوا معدومين في الأزل ، فلو كان قديماً أزلياً لكان هذا أمراً و نهياً للمعدوم و أنه سفه و جنون ، و كيف يحسن في العقل أن يقول : يا موسى ! فاخلع نعليک ؛ مع أنه لم يكن هناک موسىٰ و لا واحد ((والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض)) : يعني أن في القرآن إخباراً عن الأنبياء و من فرعون و إبليس و قارون و هامان و غيرهم من الأعداء الأغبياء ، و كله بطريق المضي - يجب تنزيه اللّٰه تعالى عنه - و منها : و لأن فيه إخباراً عن أمور كانت ماضية نحو قوله سبحانه : ﴿ انّا ارسلنا نوحا الى قومه ﴾ ، و قوله : ﴿ و اوحينا الى أم موسى و اٰوينا هما الى ربوة ﴾ و قوله : ﴿ انّا انزلناه في ليلة القدر ﴾ ، و قوله : ﴿ انّ الذين كفروا سواء عليهم ﴾ ، و غير ذلک من الاٰيات القراٰنية ، فلو كان هذا الإخبار قديماً أزلياً لكان قد أخبر في الأزل عن شيء مضى قبله ، و هذا يقتضي أن يكون الأزل مسبوقا بغيره و أن يكون كلام اللّٰه سبحانه كذباً و كلاهما بديهي البطلان ، علمنا أن هذا الإخبار يمتنع أن يكون قديماً أزلياً .

احتجاج المعتزلة بالشبهة السمعية

و أما الشبهة السمعية - فمن وجوه : منها : أن القراٰن ذكر و كل ذكر محدث فالقراٰن محدث - أما المقدمة الأولى فلقوله سبحانه : ﴿ صٓ و القراٰن ذى الذكر ﴾

وقوله سبحانه : ﴿ و هذا ذكر مبارك انزلناه ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ و انه لذكر لك و لقومك ﴾ ، و أما المقدمة الثانية ففي سورة الأنبياء : ﴿ و ما ياتيهم من ذكرٍ من ربّهم محدث ﴾ ، و في سورة الشعراء : ﴿ و ما ياتيهم من ذكرٍ من الرحمٰن محدث ﴾ ، و منها : أن كلام الله سبحانه مسموع يدل عليه قوله سبحانه : ﴿ حتى يسمع كلام اللّٰه ﴾ ، و بالبداهة و الذي سمعه ليس إلا هذه الحروف و الأصوات ، و لا شك أن هذه الحروف و الأصوات محدثة ، فلزم القطع بأن كلام اللّٰه سبحانه محدث ، و الجواب عنها : قال الإمام فخر الدين الرازي : أمّا جميع الشبهة السمعية فالجواب عنها حرف واحد و هو أن تصرف كل تلك الوجوه إلى هذه الحروف و الأصوات فكانت الدلائل اللتي ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف و الأصوات ، و نحن لاننازع في ذلك ، و إنما ندعي قدم القرآن بمعنى آخر فكان كل هذه الشبهة ساقطة عن محل النزاع ،

الجواب عن الشبهة العقلية

و أما الجواب عن الشبهة العقلية فقال الشارح قدس سره : ((قلنا : إن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً)) : بل صفته بسيطةً حقيقية يتعدد إلى هذه الأنواع والأصناف باختلاف التعلقات ((فلا إشكال)) : يعني شيء من المحذورين ((و إن جعلناه)) : يعني إن جعلنا كلامه في الأزل منقسماً إليها ((فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور و صيرورته أهلا لتحصيله فيكفى وجود المامور في علم الآمر)) : يعني المامور به ، و حاصله : بأن الأمر في الأزل لتحصيل المامور به فيما لا يزال فلا يلزم وجود المامور بالفعل ؛ بل يكفي تقدير وجوده ، قال الإمام : لم لايجوز أن يقال : إن ذلك الأمر الأزلى كان أمراً في الأزل للأشخصاص الذين سيوجدون في لايزال، فثبت أن تقدم الأمر على المامور غير ممتنع ، وهذا بناء على ما ذهب إليه الشيخ هو و أشياعه من تعلق الخطاب أزلاً بالمعدوم الذي سيوجد ، و شدد سائر الطوائف النكير عليهم في ذلك.

.... كما إذا قدر الرجل ابناً له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود و الأخبار بالنسبة إلى الأزل لا تتصف بشيء من الأزمنة ، إذ لا ماضي و لا مستقبل و لا حال بالنسبة إلى الله تعالى لتنزهه عن الزمان ، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان ، و لما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم ....

((كما إذا قدر الرجل ابنا له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود)) : و هذا أوهن من بيت العنكبوت بأن هذا عزم وليس أمراً بالفعل، كيف والمعدوم لا يفهم الخطاب ولابد في الأمر من ذلك وإلا لكان عبثاً ولغواً ، ولو سلم أن هذا أمر بالفعل من الرجل فهو إنما يفعله لعدم وثوقه بإدراك ابنه، والحكيم الباقي جل شانه واثق بإدراكنا فلا وجه لتعجيله الأمر قبل وجودنا . ((والإخبار بالنسبة إلى الأزل لاتتصف بشيء من الأزمنة)) : رد لشبهتهم أن الإخبار في الأزل بطريق المضي كذب لا يجوز على اللّٰه سبحانه ((إذ لا ماضي و لا مستقبل و لا حال بالنسبة إلى اللّٰه تعالى)) : فلا تحقق لهذه الأزمنة في الأزل ((لتنزهه عن الزمان)) : و تعالى اللّٰه جل شانه أن ينسب إليه شيء منها ((كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان)) : لأن العلم صفة حقيقية ذاتية قائمة بذاته العلية لايتغير بتغير الأزمنة .

التنبيه على أن القرآن أيضا قد يطلق على الكلام النفسي كما يطلق على النظم المتلو الحادث والرد البليغ على ابن قيم

((و لمّا صرح)) الإمام النسفي ((بأزلية الكلام)) : النفسي القديم بذاته الرفيعة ((حاول التنبيه على أن القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم)) : القائم بالذات المقدسة ،

.... كما يطلق على النظم المتلو الحادث ، فقال : و القرآن كلام اللّٰه غير مخلوق ، عقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشائخ من أنه يقال : القرآن كلام الله غير مخلوق و لا يقال : القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الاصوات و الحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة ....

((كما يطلق على النظم المتلو الحادث)) : فالشافعية والمالكية والحنفية لاينكرون الكلام اللفظي ، فما قال ابن قيم في النونية : الجهمية ينكرون بإثبات الكلام النسفي الكلام اللفظي فصدر عن جهله و سخافة عقله ، فنحن نعلم بالقطع أن هولاء الطوائف الثلاثة وموافقيهم من فضلاء الحنابلة مسلمون ليسوا بكافرين، فالقول قائله ابن قيم في" النونية": لأن جميعهم كفار، وحمل الناس على ذلک كيف لايكون كفراً . و قد قال رسولنا و نبينا صلى الله عليه و سلم : " إذا قال المسلم لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما " ، و الحديث يقتضي أن يبوء بها أحدهما ، فيكون القائل هو الذي باء بها ، و مراده بالجهمية الأشعرية و الماتريدية من الشافعية و المالكية و الحنفية و فضلاء الحنابلة فليعلم اصطلاحه ، و كل ما ينسبه إلى الجهمية ـ و كذلک كل ما ينسبه إلى المعطلة فمراده بها هولاء و المعطل في الأصل من ينفى الصانع ، و هذا الرجل يسمى خصومه معطلة ؛ لأنهم نفوا الصانع الذي يقول هوبه ، و يصفه بتلک الصفات بزعمه ، و يجعلهم يعبدون إلهاً آخر ، و يكفر هم كالمشركين العابدين للأصنام ، فيا خيبة المسلمين أن كان يكفر بعضهم بعضاً ، و لم لايقول هذا الجاهل : إن الكل يقرون باللّٰه و وحدانيته و يغلط بعضهم في وصفه و لايخرجهم ذلک الغلط عن الإسلام ، و يقول في موضع من" النونية" طعناً في هولاء : فلذلک أنكرنا الجميع مخافة التجسيم إن صرنا إلى القرآن و لذا خلعنا ربقة الأديان من أعناقنا ، و لنا ملوک قاوموا الرسل في آل

فرعون و قارون و هامان و نمرود و جنكسنخان ، و لنا الأئمة أرسطو و شيعته ما فيهم من قال : إن الله فوق العرش و لا : إن الله يتكلم بالوحي ، و لهذا رد فرعون على موسٰى إذ قال موسٰى : ربّـنا متكلم فوق السماء و أنه ناداني ، و كذا ابن سينا لم يكن منكم و لا الطوسي قتل الخليفة و القضاة و الفقهاء إذ هم مجسمة ، و لنا الملاحدة الفحول أئمة التعطيل ، و لنا تصانيف مثل : " الشفاء " و رسائل إخوان الصفاء و" الاشارات " قد صرحت بالضد مما جاء في التوراة و الإنجيل و الفرقان ، و إذا تحاكمنا فإليهم لا إلى القرآن يا ويح جهم وابن درهم ومن قال بقولهما ! ! ! .

قال الحافظ التقي السبكي الكبير راداً عليه (١) : هذا الملحد تبا له وقطع الله دابر كلامه انظر هذا الملعون ـ كيف أقام طوائف الشافعية والمالكية والحنفية الذين هم قدوة الاسلام ـ و هداة الأنام في صورة الملاحدة المقرين على أنفسهم باتباع فرعون وقارون وهامان وأرسطو وابن سينا المقدمين كلامهم على القرآن، وأنهم أتباع أصحاب جنكسخان . فما أراد هذا إلا أن يقرر عند العوام أنه لا مسلم إلا هو وطائفة اللتي ما برحت ذليلة حقيرة ، و أبرز ذلك في صورة مقاومة و خيال ليرتسم به فيهن من يقف عليه من العوام و الجهال أن هذه الطوائف المذكورة على هذا الصفة ـ أقول : و إذا كانت علماء الشريعة و قادة الأمة بهذا الصفة كيف يقبل قولهم في الدين أو ماذا تكون قيمة فتاواهم عند المسلمين ! ! ! ، و ما أدرى ما يكون وراء ذلك من قصده الخبيث ، فإن الطعن في أئمة الدين طعن في الدين و قد يكون هذا فتح باب الزندقة و نقض الشريعة و يأبى الله ذلك و المؤمنون .

القرآن كلام الله غير مخلوق

((فقال : و القرآن)) : المنزل على عين الأعيان و زين الإنسان ((كلام الله تعالى)) : قد أجمعت الأمة على أن القرآن واحد فما اعتقد بعض دجاجلة (٢) ....

---

(١) في السيف الثقيل مِن صفحه : ٥٤ ـ ١٢ـ و القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
(٢) و هذا الزنديق معروف بالبرق أهلكه الله تعالى بعدله بالبرق ١٢

المتأخرين في زماننا أن القرآن اثنان : أحدهما قرآن علمي النظم المتلو، و ثانيهما قرآن عملي يعني التدبر و التفكر في صحيفة الكائنات فهو زندقة مكشوفة وإلحاد و كذب فقد أبطله بعض أجلة المتأخرين (١)□ ((غير مخلوق)) : يعني أن القرآن معنى قائم بذات الله سبحانه و صفة من صفات ذاته القديمة الأزلية ، و هو غير مخلوق و ليس بحرف و لا صوت و ليس هو حالا في مخلوق ، قال إمام الأئمة إمام الدين والدنيا أبوحنيفة و أصحابه : القرآن كلام الله - جل شانه - و صفته قديم غير محدث و لا مخلوق و لا حروف و لاأصوات ، و هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري صح عنه بنقل الأئمة الثقات قال الإمام أحمد بن حنبل: إن الله سبحانه لم يزل متكلما إن شاء بمعنى أن الكلام صفة قديمة و أنه سبحانه يكلم انبيائه متى شاء بدون حرف و لا صوت بالوحي و من وراء حجاب أو بإرسال رسول و متكلم خالق قبل أن يكلم الرسل و يخلق الخلق ، صرح بذلك غلام خلال من قدماء الحنابلة في " المقنع " ، و قد صح عن أحمد فيما جاوب به المتوكل و غيره أنه كان يقول : القرآن من علم الله سبحانه، و علم الله غير مخلوق فالقرآن غير مخلوق ، و هذا دليل على أنه كان يريد بالقرآن ما هو قائم بالله سبحانه و تابعه ابن حزم بالجزم في " الفصل " صرح بذلك في " عيون التواريخ " و في " كتاب السنة " ، و غيرهما و قد أفنى الحشوية مؤلفات الإمام في فتن بغداد و تصرفوا فيها ما بالأيدي من كتبه و دسّسوا ما شاوا و قاتلهم الله بعدله ((عقب القرآن بكلام الله)) : يعني قال المصنف الإمام : القرآن كلام الله غير مخلوق ، و لم يقل : غير مخلوق مع أن هذا أخصر ـ ((لما ذكر المشائخ)) : يعني المتقدمون من الأشاعرة و الماتريدية ((من أن يقال : القرآن كلام الله غير مخلوق و لا يقال : القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات و الحروف قديم)) : لأن عند العامة إطلاق القرآن على هذا أغلب من إطلاق القرآن على ذلك ، فافهم ـ ((كما ذهبت إليه الحنابلة)): يعني الحشوية و قائدهم أبوالعباس أحمدبن

(١)جامع العلوم والمعارف مولانا محمد طيب الديوبندي۔

تيمية و صاحبه ابن قيم .

قول ابن قيم أن الله تكلم بالقرآن العربي الذي سمعه الصحابة و الرد عليه

قال ابن قيم في موضع من كتابه أعني " النونية " : أن الله تكلم بالقرآن العربي الذي سمعه الصحابة . هذا عبارته . و مراده بذلك أن كلام الله حرف و صوت ، و هذا العالم الفاضل لايفرق بين كلام الله و اللفظ الدال عليه ، ثم قال في موضع : و من قال ليس لله في الأرض كلام فقد جحد رسالة محمد ﷺ . اقول : إن أراد هذا المصنف العجيب الأعمى وجود الكلام اللفظي ، فنفي وجوده في الأرض نفي لوجود كتاب الله و شرعه، و هو كفر صراح ، و لا قائل بذلك من فرق المسلمين ، و أن أراد به وجود الكلام النفسي القائم بالله في الأرض فقول بالحلول كقول النصارى في الكلمة ، و قد كفر غير واحد من أئمة السنة السايمة على قولهم بأن الله تعالى يقرأ على لسان كل قارئ تعالى الله عما يأفكون ، ثم قال في موضع : إنه يلزم من نفى صفة الكلام بمعنى الحرف والصوت نفي الرسالة . أقول : هو جهل من هذا المصنف و قد نص الله سبحانه على أن تكليم الله سبحانه منحصر في الوحي إلى القلب و إرسال ملك يبلغ كلامه ، و الكلام من وراء حجاب ، و ليس في واحد منها صوت للمتكلم سبحانه ، فمن أين يلزم من نفي ما أثبته الحشوية المجسمة من حرف و صوت نفي الرسالة . بل عد الإله سبحانه محلا للأعراض هو المستلزم لنفي الصانع فضلا عن الرسالة . قاتل الله هذه الفئة السخيفة ما أجهلم بما يجوز في الله و ما لايجوز . و قال في موضع من " النونية " : إنّ القول بعدم استقرار الإله جل شانه على العرش استقرار تمكن ، و بعدم كون كلام الله القائم بذاته حرفاً و صوتاً حادثين في ذاته تعالى يكون انحلالا عن الدين وانسلاخاً من التكاليف . انظر هذا الخبث يصور الناظم . و لست أشك أن من يجترى على هذا التصوير و يدور في خلده مثل هذا التفكير إمام جماهير أهل الحق المعتقدين للتنزيه من فجر الإسلام إلى اليوم في مشارق الأرض و مغاربها على طول القرون ، لايكون إلا منطويا على الانسلاخ الذي يرى به

أهل الحق قاتله الله ما أجرأه على الله و ما أوقحه، فمن ذا الذي نفى أن للعالم مدبراً و أن القرآن كلام الله أنزل به الروح الأمين على قلب رسوله صلى الله عليه وسلم و من ذا الذي يجهل أن الملاء و التخلية من شأن الأجسام نفيا و إثباتا ، و لم يرد الملاء في سنة صحيحة حتى يجوز إطلاقه عليه سبحانه و في كل ما تقدم عبر ، و يا لها من عبر ! و هل يعد من علماء الإسلام ؟ بل من عامة المسلمين من يروج الباطل و هو يعلم أنه باطل ؟ و ليرجع العالم العاقل إلى تبين كذب المفترين لابن عساكر ليعلم مبلغ سعى الحشوية في إثارة الفتن في كل قرن ، و ذلك مما يعرق به جبين الدهر خجلا من تخريفاتهم اللتي يتبرأ منها العقلاء كلهم . (فائدة) و أما الحشوية و هي طائفة رذيلة جهال ينتسبون إلى أحمد و أحمد مبرأً منهم و سبب نسبتهم إليه أنه قام في دفع المعتزلة ، و ثبت في المحنة المشهورة - رضي الله عنه - و نقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا الاعتقاد الفاسد، و صار المتأخر منهم يتبع المتقدم إلا من عصمه الله سبحانه و قد أجاد الرد عليهم ابن الجوزي في " منهاج الأصول " و " دفع الشبهة التشبيه " ، و من جملة ما يقوله ابن الجوزى :

فقد فضحوا ذاك الإمام بجهلهم و قد أحسن الرد عليهم أيضاً التقى الحصنى في " دفع الشبهة التشبيه " . ((جهلا)) : و بالغوا حتّى قال بعضهم جهلاً الجلد و الغلاف قديمان فضلا عن المصحف ، و هذا قول باطل بالضروة ، ((أو عناداً)) : للحق أولعلماء الأمة .

المخالف في صفة الكلام فرق

والمخالف في صفة الكلام فرق : منهم : المعتزلة المبتدعة بدعاً شنيعاً . زعموا أن كلامه مخلوق و حادث، ثم افترقوا فرقتين ، فقال بعضهم : كلامه من جنس الحروف والأصوات ، و قال بعضهم : هو من جنس الحروف والأشكال لا من جنس الأصوات ،

و إنما تظهر ثمرة اختلافهم أن عند الطائفة الأولى إنما يصير هو سبحانه متكلما بخلق الحروف و الأصوات في محل القراءة ، أما بدون ذلک فلايصير متكلما و عندالطائفة الثانية يصير متكلما بإحداث الحروف في اللوح المحفوظ أو جبرئيل أوالرسل - و منهم الكرامية فإنهم وافقوا المعتزلة في أن كلامه سبحانه حروف و أصوات ، و في أن كلامه مخلوق و حادث ، لكنهم قالوا: إنه قائم بذاته العلية لتجويزهم قيام الحوادث به جل شانه- و منهم مبتدعة الحنابلة الحشوية قالوا : كلامه سبحانه حروف و أصوات ، و هو قديم قائم بذاته ، و قال قائدهم أبوالعباس أحمدبن تيمية في جزء أجاب فيه عن فتيا رفعت إليه بعبارة مطنبة كما هو دأبه : فأما السلف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف القرآن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوق ، بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من بان ألفاظ القرآن مخلوقة ، و قالوا : هو جهمي و منهم كفر التأول لذلک ، انتهى كلامه بلفظه - أقول راداً عليه : هذا مقداره من الجهل ، و ليعلم مماّ ذكر أن السلف ردوا على من قال : ألفاظ القرآن مخلوقة أو تلاوته مخلوقة ، أو قال : حروف القرآن مخلوقة ((و حيث ردوا هذا فهم قائلون بانها غير مخلوقة)) ، فو اللّٰه لولا خذلان اللّٰه سبحانه الذي هو غالب على هذاالرجل ما نطق لسانه بهذه العظيمة - ثم قال : و التلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن و ألفاظه غير مخلوقة ثم قال : و أرادوا يعني بعض الموافقين و المخالفين أن يستدلوا على حدوث حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد و ما تولد عنها و هو من أقبح الغلط يعني و ليست من أفعال العباد و إنما هي الكلام القديم ، اقول : هذا كله كذب فاحش صدر من سوء فهمه و غباوته لوكان يعقل ما يقول ذلک ، او لم يعلم من غفلته أن إثبات الحرف و الصوت للّٰه سبحانه تشبيه له بالإنسان و تشبيه اللّٰه عز و جل بمخلوق كفر صراح ، و الصوت عرض سيال محال أن يقوم

باللّه سبحانه ، بل هو متكلم بكلام نفسي ليس له صوت ـ قال الحافظ عز الدين بن عبد السلام : القرآن كلام اللّه ، صفة من صفاته قديم بقدمه ليس بحروف و لاأصوات ، و من زعم أن الوصف القديم هو عين أصوات القارئين و كتابة الكاتبين ، فقد ألحد في الدين و خالف إجماع المسلمين ، بل إجماع العقلاء من غير أهل الدين ، و لايحل للعلماء كتمان الحق و لاترك البدع سارية في المسلمين ـ و يجب على ولاة الأمر إعانة علماء المنزهين الموحدين و قمع المبتدعة المشبهين المجسمين ، و لايحل لولاة الأمر تمكين أمثال هولاء من إفساد عقائد المسلمين ـ و قال جمال العرب ابن الحاجب المالكي من زعم أن أصوات القاري و حروفه المنقطعة و الأشكال اللتي يصورها الكاتب في المصحف هي نفس كلام اللّه سبحانه القديم ، فقد ارتكب بدعة عظيمة و خالف الضرورة ، و يجب على من له الأمر وفقه اللّه أخذ من يعتقد ذلک و زجره و تأديبه و حبسه عن مخالطة من يخاف منه إضلاله إلى أن يظهر توبته عن اعتقاد مثل هذه الخرافات اللتي يأباها العقول السليمة ـ و قال الشيخ جمال الدين بن رشيق المالكي : من قال : إن اللّه سبحانه متكلم بحرف و صوت فقد قال قولاً يلزم منه أن اللّه جسم ، و من قال : إنه جسم فقد قال بحدوثه و من قال بحدوثه فقد كفر والكافر لايصح ولايته و لا تقبل شهادته. و قال الشيخ محي الدين محمد بن أبي بكر الفارسي : من قال: إن اللّه سبحانه متكلم بالصوت والحرف فقد أثبت الجسمية ، و صار بقوله مجسماً والمجسم كافر، بل كفرهم أشنع و ابشع من مقالة النصارى واليهود ، أما اليهود فشبهوه بالحادث صفة، و أما النصارى فقالوا : إنه جوهر شريف ، والمجسمة يثبتون الجسم للّه سبحانه ، و قال الحافظ السخاوي : كلام اللّه سبحانه قديم صفة من صفاته ليس بمخلوق ، و أصوات القراء و حروف المصاحف أمر خارج عن ذلک ، و لهذا يقال : صوت قبيح و قراءة غير حسنة و خط

قبيح غير جيد ، و لو كان ذلك كلام الله جل شانه لم يجز ذمه على ما ذكر ، لأن أصوات القراء به تختلف باختلاف مخارجها والله سبحانه منزه عن ذلك، و أما قول القاضي صاحب عارضة الأحوذي فقد سبق آنفاً ، يقول : لا يحل لمسلم أن يعتقد أن كلام الله حرف و صوت لا من طريق العقل و لا من طريق الشرع ، فأما طريق العقل فلأن الحرف والصوت مخلوقان محصوران و كلام الله يجل عن ذلك كله ، و أما طريق الشرع فلأنه لم يرد في كلام الله حرف و صوت من طريق صحيحة . أقول : و أنت تعلم مبلغ استبحار ابن العربي في الحديث ، و في "القواصم والعواصم" مايفصم ظهر ابن تيمية و ابن قيم و سائر الحشوية الجهلة ، قال العلامة قاسم بن قطلوبغا الحافظ الحنفي راداً على ابن تيمية : أقول : فالحاصل يعني حاصل كلام ابن تيمية أن القراءة نطق القارئ ، و كلام الله سبحانه و المسموع صوت القارئ ، و كلام الله سبحانه و ما في المصحف نقش الكاتب ، و كلام الله سبحانه و هذا كله هذيان ليس فيه مايصح شبهة فضلاً عن الحجة . و يقال له : هل تكلم الله سبحانه بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب ، فإن كان الأول تحصل منه أنه غير هذه الكلمات التي نسمعها ، لأن اللتي نسمعها حروف متعاقبة ، فحينئذٍ لايكون هذاالقرآن المسموع قديماً ، و إن كان الثاني فالأول لمّا انقضى كان محدثاً لأن ماثبت قدمه امتنع عده ، و أيضاً لمّا حصل بعد عدم كان حادثا فظهر بطلان ما ادعاه ، و أنه من أقبح الغلط ، و قال ابن تيمية : ليس في الحجج العقلية والنقلية مايدل على حدوث نفس القرآن إلا من جنس ما يحتج به على حدوث معانيه ، والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء بسواء ، قال الحافظ: قلتُ : ممنوع ، بل الجواب ناطق بأن الألفاظ مخلوقة ، والمعنى قديم و في أوائل تفسير " روح المعاني" بسط لطيف في الكلام النفسي بحيث لايدع شكا لمرتاب ، و بعد أن انتهى الشيخ الآلوسي مفتي

الثقلين فيه من الكلام في الكلام النفسي قال : و من أحاط بذلك اندفع عنه كل أشكال في هذا الباب ، و رأى أن تشنيع ابن تيمية و ابن قيم و ابن قدامة "الموفق" و ابن قاضي الجبل والطوفي "سليمان بن عبدالقوي" و أبي نصرالسنجري و أمثالهم صرير باب أو طنين ذباب ، و قد انحرفت أفكارهم و اختلطت أنظارهم فوقعوا في علماء الأمة و أكابر الأئمة ، و بالغوا في التعنيف والتشنيع و تجاوزوا في التسخيف والتفطيع ، و لو لا الخروج عن الصدد لو فيتهم الكيل صاعا بصاع ، و لتقدمت إليهم بماقدموا باعا بباع ، و لعلّمتهم كيف يكون الهجاء بحروف الهجاء إلى آخر ما قال. أقول : إنما سقتُ كلام هذاالرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم و ليعلم مماّ ذكر صحة ما نقل مشائخنا عنهم من أن كلام اللّٰه سبحانه عندهم هو الحروف المؤلفة والأصوات المقطعة ، و أنه حال في الأ لسنة والصدور والمصاحف ، و أنه مع هذا غير مخلوق ، و هذا هذيان ظاهر فوق كل هذيان ، و ليعلم أن ضررالعلم إذا زاغ صاحبه دونه كل ضرر ، فإن الطاغي بالمال يزول ضرره بزوال ماله مثل صاحب الجاه الذي لايدوم جامه ـ وأماّ صاحب العلم الذي لعب به الشيطان ، و خلد كتبا فيما طغى به فهمه ، و طاش قلمه ، فيدوم ضرره و يتضاعف وزره مادامت آثاره دارجة يضل بها أناس ـ فتأمل في هذا المقام ، فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام .

.... و أقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيها على اتحادهما و قصدا إلى جري الكلام على وفق الحديث ، حيث قال عليه السلام : القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ، و من قال : إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم و تنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين ، و هو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق : و لهذا تترجم هذه المسئلة : يعني تسمي هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن ، تحقيق الخلاف بيننا و بينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي و نفيه و إلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ و الحروف ....

أقام المصنف غير المخلوق مقام غير الحادث لثلاثة وجوه

((و أقام غير المخلوق مقام غير الحادث)): يعني قال المصنف : القرآن كلام الله غير مخلوق ، و لم يقل : القرآن كلام الله غير حادث مع أنه أشهر و أظهر ((تنبيهاً على اتحادهما)) : يعني في المصداق ، لأن عدم خلقه مع وجوده مستلزم لقدمه ((و قصداً إلى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام : القرآن كلام الله غير مخلوق)) روى البيهقي عن ابن عباسؓ في قوله سبحانه : قرآناً عربياً غير ذى عوج ، قال : غير مخلوق ، و عن يزيدالكلاعي قال : قالوا لعليؓ : حكمت كافر أو منافقا فقال ماحكمتُ مخلوقا ، ما حكمتُ إلا القرآن ، و روى البغوي في "شرح السنة" عن عمربن دينار سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون : القرآن كلام الله غير مخلوق ، قلت : مشيخته ابن عباس وابن عمر و جابر بن عبدالله و عبدالله بن عمرو و جماعة من التابعين ، والحديث أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية ، والبخاري في خلق الأفعال، والخطيب عن جابر و عن أنس و عن ابن مسعود و ابن عدي في "كامله" عن أبي

هريرة، كلهم مرفوعاً صراحةً أو حكماً بألفاظ مختلفةٍ . و روى أبو نعيم عن أبي هريرة قال : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نتحدث ، إذ قام مستوفزاً فقال : يا بلال ! ناد في الناس فناذى في الناس فاجتمع إليه المهاجرون والأنصار ، فصعد المنبر فحمد الله و أثنى عليه ، و قال : "ايها الناس كل شيء دون الله مخلوق إلا القرآن فإنه كلامه و تنزيله " فقالوا : يا رسول الله ! خفت علينا ، فقال : " لا ! و لكن قوما يأتون بعدكم و يزعمون أن القرآن مخلوق يكذبون على الله و من كذب علي الله فهو في النار . " قال الحافظ السخاوي : الحديث بجميع طرقه ضعيف ، قلت : الحديث مروي من طرق كثيرة فالضعف متجبر بكثرة الطرق يشد بعضها بعضا ، قال الحافظ العسقلاني : والظاهر أن مجموع الأحاديث تحدث منها قوة تدل على أن له أصلا ، ((و تنصيصاً علي محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين)) : بين الاشاعرة والمعتزلة ، ((و هو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق)) : يعني الجماعة لمّا ثبت عندهم الكلام النفسي قالوا :إنه قديم غير مخلوق : والمعتزلة لمّا لم يثبت عندهم الكلام النفسي أطلقوا القول بخلق القرآن ، و أراد بخلق القرآن كونه منفصلا عن الله لا قائماً به و لا صفة له ، و في" الفرق بين الفرق " للأستاذ أبي منصور البغدادي ، و قد روى هشام بن عبيدالله الرازي عن محمد بن الحسن : من صلى خلف المعتزلي يعيد صلوته ، و روي هشام أيضا عن يحي بن أكثم عن أبي يوسف أنه سئل عن المعتزلة ، فقال : هم الزنادقة ، و قد أشار الشافعيّ في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة و أهل الأهواء ، و به قال مالكٌ و فقهاء المدينة ، فكيف يصح من أئمة الإسلام إكرام القدرية بالنزول لهم مع قولهم بكفرهم و في " إكفار الملحدين " لشيخ مشائخنا الشيخ الأنور ، و في " السير الكبير" من لفظ محمد : و من أنكر شيئا من شعائر الإسلام فقد أبطل قول لاإله إلا الله ، انتهى كلامه . قال : سمعت سفيان الثوري يقول : قال لي حماد بن أبي سليمان أبلغ أبا فلان المشرك فإني بريء من دينه ، و كان يقول : القرآن مخلوق ، و قال الثوري : من قال : القرآن مخلوق ، فهو كافر، و قال علي بن عبدالله ابن المديني القرآن كلام ، من قال : إنه مخلوق فهو كافر

لا يصلى خلفه ، و في " المسايرة " أن أباحنيفةً قال لجهم : أخرج عنّي يا كافر! و في "الرسالة التسعينية " للحافظ ابن تيمية بإسناد عن محمدٌ قال : قال أبوحنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد ثم حمل في " المسايرة " قوله لجهم على التأويل ـ قال شيخنا: و هذا غير ظاهر ، كيف ! و قد ورد الوعيد الشديد في إكفار المسلم ، فحاشا جناب الإمام ﵀ عن ذلك لو لم يكن عنده كافرا ، أقول : و به كفاية لذي الأذهان والبسط اللطيف في إكفار الملحدين ، فافهم .

((و لهذا تترجم هذه المسئلة : يعني تسمي هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن)) والعجب أن وصف القرآن بأنه مخلوق أو غير مخلوق مسئلة غير مأمونة العاقبة علي الخائضين فيها ، و قد صارت فتنة لقوم و سببا لوقوع التشاجر والتنافر والتكفير والتبديع لأقوام صالحين .

تحقيق الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة القدرية يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه

((و تحقيق الخلاف)) : يعني في أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ((بيننا)) : أهل السنة والجماعة ـ((و بينهم)) : يعني المعتزلة القدرية ((يرجع إلي إثبات الكلام النفسي)) : عند أهل السنة والجماعة ((و نفيه)) : عند المعتزلة القدرية ـ و إلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف ؛ لأن اللفظ لابد له من أن يكون باعتبار وجوده الخارجي متعاقب الحروف ، فلا يتصور العاقل في مثله قدما فأنىّ يتصور القدم لعرض محسوس ، فجلّ الإله أن يقوم به عرض سيال ، فدليل اتصاف الله سبحانه بصفاته العلية من الكتاب والسنة ،والمعقول معروف عند أهله ، و أماّ ما ذهب إليه ابن تيمية من أن كلام الله سبحانه حرفا و صوتا صادر من الله حادث شخصا قديم نوعاً ، لم يقل به أحد قبل ابن تيمية و تابعه على ذلك صاحبه ابن قيم في "النونية " ، و إنما سلك هذا الطريق الغير النافذ ليخيل إلي العامة أن صفات الله جل شانه من قبيل صفات العبد ، فلا مانع من أن يكون الباري سبحانه ينظر

بعين و يسمع بأذن إلي آخر تلك المخازى ، والصواب فليس للحشوية الجهلة عقيدة جامعة فيكون عزو عقيدة إلى جماعة الحديث مخادعة و تمويهاً علي العقول ، و ذكر ابن قيم في " النونية " عقائده و عقائد غيره و يزعم بزعمه أن عقائده عقائد أهل الحديث ، فكيف ! و هي تقرير للعقائد الباطلة و هي حمل العوام على تكفير كل من سواه و سوى طائفته الحشوية ، فلا يجوز لمسلم أن يعتمد عليه لا في أصول ديننا و لا في فروعه والله ينتقم منه و من شيخه بعدله .

.... و هم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ، و دليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع و تواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم ، و لا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ، و يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم . و امّا إستدلالهم بأن القرآن متصف بما هو صفات المخلوق و سمات الحدوث من التأليف و التنظيم و الإنزال و التنزيل و كونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا إلى غير ذلك فإنما يقوم حجة على الحنابلة ....

المعتزلة القدرية لا يقولون بحدوث الكلام النفسي

((و هم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي الخ)) : يعني لو ثبت عندهم الكلام النفسي فهم لا يقولون بأنه حادث ثم أرجو منك أن تقرأ قول الموفق ، قال الموفق ابن قدامة : قال: أهل الحق : القرآن كلام الله غير مخلوق ، و قالت المعتزلة : هو مخلوق و لم يكن اختلافهم إلا في هذا الموجود دون ما في نفس الباري مما لا ندري ماهو و لا نعرفه ، و قال في موضع آخر: الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم ، انظر العاقل إلى هذا الشغب الفاسد والهذيان الكاسد ـ و عن الموفق يقول شيخ ابن قيم : ما حل دمشق مثله بعد الأوزاعي ، و أنت ترى كلامه في المسئلة ، و إذا كان هذا حال موفق الدين ابن قدامة فماذا تكون حال ابن قيم و شيخه الفوقاني ، والعجب ! و ابن بطة صاحب " الإبانة " فضح نفسه بأن يزيد في رواية حديث موسي عليه السلام "من ذالعبراني الذي يكلمني من الشجرة " ليجعل كلام الله من قبيل كلام الخلق ، فجمع بين اختلاق و سوء المعتقد ، و ابن بطة هذا من أئمة ابن قيم ، و لست في صدد استقصاء أهل الكذب والزيغ من ائمته ، و للسفاريني المتأخر زمنا و علماً كلمات جوفاء في تزويق مزاعم الحشوية في تلك المسائل ، و من ظن به أني أتي

بشيءٍ جديد غير الجمع بين الحشوية التصوف السايم الهاذي بالتجلي في الصور فقد ولّيَ فهمه و أدبر علمه ، و كم من مصاب في عقله و دينه يتكلم في هذه الأبحاث بدون علم و لا فهم ـ نسأل الله المعافاة - و التحقيق : إنما التعويل على أهل الحديث في روايتهم الحديث فقط في ما لايتهمون به . و أما علم أصول الدين فله أئمة معروفون و براهين مدونة في كتبهم ، و أهل الحديث المبرؤن من البدع يسيرون سيرهم فكم بين أهل الحديث من هو أنزل منزلة من العامي في علم أصول الدين و الفقه و كذلك سائر العلماء في غير علومهم .

استدلال المعتزلة على خلق القرآن وحدوثه

((و أماّ استدلالهم)) : و من الشبه النقلي للمعتزلة بأن اللفظ المنزل علي محمد صلى الله عليه و سلم فهو حادث . ((بأن القران متصف بما هو صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم)) : يعني أنه سبحانه وصف القرآن بقوله : ﴿ كتٰب احكمت اٰيته ثم فصلت ﴾ فهذا يدل على أن القرآن مؤلف من السور والاٰيات والحروف والعبارات ، و ذلک يدل على أنه محدث مخلوق ((و الإنزال و التنزيل)) : يعني أن القرآن موصوف بكونه تنزيلاً و منزلا ، و هذا في غير موضع واحد من القرآن ،و ذلک يقتضي كونه محدثاً مخلوقا ((و كونه عربياً)) : قال الله سبحانه : ﴿ انّا انزلناه قراٰناً عربياً ﴾ ، فهذا يدل على أن القرآن مؤلف من الحروف و العبارات ، و كل ذلک يدل على أنه محدث مخلوق ((مسموعاً)) : قال الله سبحانه : ﴿ و إن أحد من المشركين استجارک فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ و الذي يسمعه ليس إلا هذه الحروف و الأصوات ، و لا شک أن هذه الحروف و الأصوات محدثة مخلوقة ـ فهذا جملة الكلام في الشبه النقلي ، و قد سبق أن الجواب عنها حرف واحد ، و هو : أن تصرف تلک الوجوه إلي هذه الحروف و الأصوات فإنا معترفون بأنها محدثة ((فصيحاً)) : يعني و كونه فصيحا يجب أن يكون كثيرالاستعمال والاستعمال حادث ،

فكذا موصوفه لأن محل الحادث حادث .

((معجز)) : أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة ـ قال الحافظ السخاوي : و الصفة القديمة القائمة بذاته سبحانه ليست المعجزة ، لأن المعجزة ما تحدي به الرسول و طالب بالإتيان بمثله ، و أنه لم يتحد هم بصفة الباري القديمة ، و لا طالبهم بالإتيان بمثلها ، و من اعتقد ذلک و صرح به أو دعا إليه فهو ضال مبتدع ، بل خارج عما عليه العقلاء إلى تخليط المجانين ، و إذا ثبت أن القرآن معجزة و ثبت أن المعجز محدث ، ثبت أن القرآن محدث ((إلى غير ذلک)) : من كونه ذكراً محدثا مجعولا و كائنا في اللوح المحفوظ ، و مختلفا باختلاف المحال ، و نحو ذلک من لوازم الحدوث .

الجواب عن استدلال المعتزلة والرد على الحنابلة

((فإنما يقوم حجة)) : خبر لقوله : فأما استدلالهم ((على الحنابلة)) : يعني على الحشوية القائلين أن كلامه حروف و أصوات ، و مع ذلک فهو قديم ، و هو جهل أو عناد إذالضرورة قاضية بأن الحروف والأصوات حادثة ، مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض يمتنع التكلم بحرف منها دون انقضاء ما قبله ، و قد سبق آنفاً أن الحروف ليست قديمة أزلية لأنها متعاقبة ، و ما كان مسبوقا بغيره لم يكن قديماً أزلياً ، و قال البيهقي في " كتاب الأسماء و الصفات " : مذهب السلف و الخلف من أهل الحديث : و السنة أن القرآن كلام الله ، و هو صفة من صفات ذاته ، و قال البيهقي في " كتاب الاعتقاد " : القرآن كلام الله و كلام الله صفة من صفات ذاته و ليس شيء من صفات ذاته مخلوقا و لا محدثا و لا حادثا ، قال الله تعالي : ﴿ انما قولنا لشيٍ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ﴾ ، فلو كان مخلوقا لكان مخلوقا بكن ، و يستحيل أن يكون قول الله لشيء بقولٍ : لأنه يوجب قولا ثانياً و ثالثا فيتسلسل و

هو فاسد ، و قد ذكر الله سبحانه الإنسان ثمانية و عشرين موضعاً من كتابه، و قال : إنه مخلوق و ذكر القرآن في أربعة و خمسين موضعاً و لم يقل : إنه مخلوق ، و لما جمع بينـهما في الذكر فقال : ﴿ الرحمن علم القرآن خلق الإنسان ﴾ ، فخص القرآن بالتعليم ؛ لأنه كلامه و صفته ، و خص الإنسان بالتخليق ؛ لأنه خلقه و مصنوعه ، و لو لا ذلك لقال : خلق القرآن و الإنسان، و إنما يقوم حجة على أبي نصر الوايلي السنجري رأس المجسمة ، قال في " مختصر البيان " : إن القرآن حروف و أصوات .

الرد على أبي نصر الوائلي السنجري رأس الجسمية

قال إمام الحرمين راداً عليه : أبد هذا الأحمق كلاما ينقض آخره أوله في الصفات ، و ما ينبغي لمثله أن يتكلم في صفات الله على جهله و سخافة عقله، و قال الإمام أيضاً : قد ذكر هذا اللعين المهين فصولا و زعم أن الأشعرية يكفرون بها ، فعليه لعائن الله تترى واحدة بعد أخري ، و تكلم السنجري في النزول و الانتقال و الزوال و الاتصال و الانفصال و الذهاب و المجيء ، فقال الإمام : و من قال بذلك حل دمه ، و عن هذا السنجري يقول أبو جعفر اللبلي الأندلسي : و كذلك اللعين المعروف بالسنجري (١) □ فإنه تصدى أيضاً للوقوع في أعيان الأئمة و سرج الأمة بتاليف تألف ، و هو على قلة مقداره و كثرة عواره ينسب أئمة الحقائق و أحبار الأمة و بحور العلوم إلي التلبيس و المراوغة و التدليس ، و هذا الرذيل الخسيس أحقر من أن يكترث به ذماً ، و لايضر البحر الخضم و لغة الكلب ، فمما ذكر هذا المنافق الحائد بجهله عن الحقائق إن من مذهب الأشعري أن النبوة عرض من الأعراض ، و العرض لايبقى زمانين ، و إذا مات النبي زالت نبوته و انقطعت دعوته ، و هذه من جملة

(١) مؤلف " الإنانه " و " مختصر البيان " المتوفى ٤٤٤هـ .

حكاياته و مقولاته المستبعدة البادرة ، و سيأتي الرد على هذا الهذيان . و قد وفاه اللبلي الكيل صاعاً بصاعٍ ، قال أفضل المحققين محمد زاهد الكوثري : و من الغريب أن السنجريين مهما علت منزلتهم في الرواية يقل بينهم جدا من يكون طاهر الذيل ناصع الجبين من فحش التشبيه و وصمة التجسيم ؛ كما لايخفى على من بحث مؤلفاتهم بتبصر ، و أرى ذلك من عدوى مرض شيخ المجسمة أبي عبدالله محمد بن الكرام السنجري الذي بتقشفه كان سحر ألباب أهل سجستان ، و تاريخه في غاية من الشهرة و بالله التوفيق .

.... لا علينا ، لأنا قائلون بحدوث النظم ، و إنما الكلام في المعنى القديم ، و المعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الأصوات و الحروف في محالها أو إيجاد أشال الكتابة في اللوح المحفوظ و ان لم يقرأ على اختلاف بينهم ، و انت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها و إلا يصح اتصاف الباري بأعراض المخلوقة له تعالى الله ن ذلك علوا كبيراً ـ و من أقوى شبه المعتزلة : أنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا ، و هذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءاً بالألسن مسموعا بالآذان و كل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة ....

((لا علينا لأنا قائلون بحدوث النظم)): المؤلف من الحروف والأصوات ، ((و انما الكلام)) يعني البحث مع المعتزلة ((في المعني القديم)) : القائم بذاته سبحانه ـ

والمعتزلة ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الاصوات والحروف في محالها أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ

((و المعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه متكلما ذهبوا إلى أنه تعالي متكلم بمعنى إيجاد الأصوات و الحروف في محالها ، أو إيجاد أشكال ، الكتابة في اللوح المحفوظ)) يعني عندهم أنه سبحانه موجد تلك الحروف و الأصوات في جسم ، و حاصله : أن المعتزلة يقولون : إن الكلام لا يكون إلا حروفا و أصواتا ، و حينئذ فلا يتصف به سبحانه بحيث يكون قائما به لئلا يلزم قيام الحوادث به و معنى

كونه متكلما : أنه خالق للكلام في غيره .

رد أهل السنة على المعتزلة

و رد عليهم أهل السنة بأن كلامنا النفسي ليس بحرف و لا صوت ، و هو كلام حقيقة فليكن كلام الله سبحانه كذٰلك ، أي ليس بحرف و لا صوتٍ و هو كلام حقيقة ، فليس مراد أهل السنة بقولهم : فليكن كلام الله سبحانه كذٰلك ، أنّهما متماثلان حقيقة بل هما متباينان ؛ لأن كلامه سبحانه قديم و كلامنا النفسي حادث مشتمل على التقدم و التأخر ، بل مرادهم التشبيه في أن كلا منهما ليس بحرف و لا صوتٍ و إن تباينا في الحقيقة ((و إن لم يقرء)): يعني تلك النقوش ((على اختلاف بينهم)): قال بعضهم : كلامه من الجنس الحروف و الأصوات ، و قال بعضهم : هو من جنس الحروف و الأشكال لا من جنس الأصوات ، و قد سبق الإختلاف اٰنفا تفصيلاً فافهم : ((و انت خبير)): رد على المعتزلة بأنا نمنع أنه جل شانه متكلم بمعنى إيجاد الحروف و الأصوات في محالها و بمعنى إيجاد نقوش الكتاب في مواضعها ((بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها)) : يعني بأن معنى المشتق ما قام به مبدءه لا ما قام به إيجاد مبدءه ((و إلّالصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة)) : كالسواد مثلاً فيقال إنّه اسود بناءًا على أنّه أوجده في الجسم فما ذهبوا إليه مخالفةً للعرف و للغة و مخالفةً للضرورة الظاهرةِ اللتي هي اشنع من مخالفة للدليل ، و جمهور العقلاء قالوا : تصور هذا المذهب كاف في الجذم ببطلانه ، و البراهين العقلية و الأدلة القطعية شاهدة ببطلانه ، فإن ربوبيته سبحانه إنما تحقق بكونه موصوفا بالصفات العلية ، فإذا انتفت صفاته انتفت ربوبية ، فإذا انتفت عنه صفة الكلام انتفى الأمر و النهي و لوازمهما ، و ذلک ينفي حقيقة إلٰهية ، و قال الإمام الفخر في الأربعين : و قد نازعهم أصحابنا فيه و عندي أن هذه المنازعة ضعيفة ؛ لأن هذه المنازعة اِمَّا أن تكون في المعنى أو في اللفظ ، اَمَّا المعنى ففيهما شيئآن أحدهما أنه سبحانه قادر على خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم و هذا شيئ لا يمكن النزاع فيه ، لأن خلق هذه

الأصوات في جسم ممكن والله سبحانه قادر على سائر الممكنات ، و ثانيهما أن الله سبحانه جعل تلك الحروف و الأصوات المخصوصة معرفة لكونه سبحانه مريدا لبعض الأشياء و كارها لبعض الأشياء ؛ و هذا أيضًا غير ممتنع ، و أما المنازعة في اللفظ فهو أن من فعل هذه الأصوات و الحروف المخصوصة في جسم فهل يسمى متكلما في اللغة أم لا ؟ او معلوم أن هذا البحث لغوي و ليس للمعنى به تعلق أصلا و رأسا ، فثبت بما ذكرنا أن هذا الذي يقوله المعتزلة مما نقول به و نعترف به و نسميه كلاما لفظيا ، و إنما الخلاف بيننا و بينهم في أن نثبت أمرا فـإنّا نثبت أمرا آخر وراء ذلك و هو المعنى القائم بالنفس ، و نقول : و هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته العلية و هو غير العبارات كما قدمناه ، إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة و الأمكنة و الأقوام ، و لا تختلف ذلك المعنى النفسي .

من أقوى شبه المعتزلة

((و من أقوى شبه المعتزلة)) : يعني في نفي الكلام النفسي أنكم ((متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً ، و هذا)) : يعني القول أو الاتفاق ((يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءاً بالألسن مسموعا بالآذان و كل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة)) ـ و حاصله : بانا متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً و لم نعرفه بغير ذلك ، و قلنا بأنه مكتوب بالمصاحف ، مقروء بالألسن ، مسموع بالآذان ، و كل ذلك يدل على حدوثه ـ نقل القاضي الباقلاني من أساطين الأشاعرة عن الشيخ أن كلام الله سبحانه القديم الأزلي مقروء بألسنتنا على الحقيقة ، محفوظ في قلوبنا ، مسموع بآذاننا ، مكتوب في مصاحفنا غير حال في شيء من ذلك كما أن الله سبحانه معلوم بقلوبنا ، مذكور بألسنتنا ، معبود في محاريبنا غير حال في شيء من ذلك ، هذا مذهب الأشعري الذي صح عنه نقل الأئمة الثقات و هو موافق لما ذكر الإمام أبو حنيفةؒ في " الفقه الأكبر" و نقل عنه المحققون الثقات من أصحابه .

.... و هو أي القرآن الذى هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا أي بأشكال الكتابة و صور الحروف الدالة عليه محفوظة في قلوبنا أي بألفاظ مخيلة مقروّ بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بأذاننا ....

الإشارة إلى الجواب

((و هو أي القرآن الذي هو كلام الله)) : القائم بذاته غير مخلوق . ((مكتوب في مصاحفنا)) : يعني على الحقيقة لا المجاز ، قال الله سبحانه : ﴿ في صحف مرفوعة مطهرة ﴾ و قال : ﴿ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ﴾ و قال : ﴿ و الطور و كتاب مسطور في رق منشور ﴾ .

قال قدس سره ((أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه)) : يعني على كلام الله القديم ((محفوظ في قلوبنا)) : يعني على الحقيقة لا المجاز قال الله سبحانه : ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم ﴾ ، و قال : ﴿ نزل به الروح الامين على قلبک ﴾ ، و أمثاله أيضًا لا تحصى كما لا يخفى ، قال قدس سره : ((أي بألفاظ مخيلة)) : يعني أن اللّه سبحانه أظهر صورها في الخيال و الحس ، فصارت ألفاظا مخيلةً ، ((مقروّ بألسنتنا)) يعني على الحقيقة لا المجاز قال الله سبحانه : ﴿ لا تحرک به لسانک ﴾ ، و قال : ﴿ فاذا قراناه فاتبع قرأنه ﴾ ، و قال : ﴿و قرأنا فرقناه لتقراه على الناس ﴾ ، و قال : ﴿ فاذا قرات القرأن فاستعذ بالله ﴾ ، ﴿ و اذا قرات القرأن جعلنا بينک و بين الذين لا يؤمنون ﴾ ، قال قدس سره : ((بحروفه الملفوظة المسموعة)) : التي دالة عليه المعبر بها عنه ، ((مسموع بأذاننا)) : يعني على الحقيقة لا المجاز قال الله سبحانه : ﴿ و اذ صرفنا اليک نفراً من الجن يستمعون القرأن ﴾ ، و قال سبحانه ﴿ و اذا قرا القرأن فاستمعوا له ﴾ ، و قال : ﴿ و اذا سمعوا ما انزل ﴾ .

.... بتلك أيضا غير حال فيها أي مع ذلك ليس حالا في المصاحف و لا في القلوب و لا في الألسنة و لا في الآذان ، بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ و يسمع بالنظم الدال عليه و يحفظ بالنظم المخيل و يكتب بنقوش و أشكال موضوعة للحروف الدالة عليه ، كما يقال جوهر مضيء محرق يذكر باللفظ و يكتب بالقلم و لا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا و حرفا ، و تحقيقه : إن للشيء وجودا في الأعيان و وجودا في الأذهان و وجودا في العبارة و وجودا في الكتابة ، فالكتابة تدل على العبارة و هي على ما في الأذهان و هو على ما في الأعيان ، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا : القرآن غير مخلوق فالمراد : ....

((بتلك أيضا)) : يعني بالحروف الملفوظة المسموعة ، و هو في جميع هذه المراتب قرآن حقيقة شرعية ، و إسناد كل من هذه الأربعة إلى القرآن إسناد حقيقي لا أنها إسناد مجازي ، فصدور العلماء و اللوح المحفوظ و لسان الرسول مخلوقة مع ما فيها ، فالقديم هو ما قام بالله سبحانه دون ما في الصدور و الألواح و الألسنة ، و هذا في غاية من الظهور - ((غير حال فيها)) : إشارة إلى المرتبة النفسية الأزلية ؛ فإنه من شوؤن الذاتية ، و لم تفارق الذات و لا تفارقها أبداً ، قال قدس سره : ((أي مع ذلك)) : الإطلاق و الوصف الذي ظاهره الحصول ، ((ليس حالا في المصاحف و لا في القلوب و لا في الألسنة و لا في الآذان)) : يعني أن القرآن بهذه الصفة الحقيقة ، ليس هو في المصاحف و لا في الصدور و لا في الألسنة و لا في الآذان ((بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى)) : و القديم لا يحل في مكان و إلا لزم الحدوث ، يعني أن تنزل القرآن القديم القائم بذات الله سبحانه فيها غير قادح في قدمه ؛ لكونه غير حالٍ في

شيء منها . فإذا أمعنت النظر في قول أهل السنة رأيته دالاً على أن تنزل القرآن القديم القائم بذاته جل شأنه فيها غير قادح في قدمه ، و هذا عين الدليل على أن تجلى القديم في مظهر حادث لا ينافي قدمه و تنزيهه ، و ليس من باب الحلول و التجسيم و لا قيام الحوادث بالقديم ((يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه و يحفظ بالنظم المخيل ، و يكتب بنقوش و أشكال موضوعة للحروف الدالة عليه)) : فالقرآن كلامه سبحانه غير مخلوق ، و إن تنزل في هذه المراتب الحادثة و لم يخرج عن كونه منسوبا إليه سبحانه .

قول ابن قيم رداً على ابن حزم وقول الشارح رداً على ابن قيم

قال ابن قيم في "النونية" راداً على ابن حزم : و أتى ابن حزم فقال : ما للناس قرآن و لا اثنان ؛ بل أربع كل يسمى بالقرآن ، و ذلك قول بين البطلان ، (١) هذا الذي يتلى (٢) و المرسوم (٣) المحفوظ (٤) و المعنى القديم ، فالشيء شيء واحد لا أربع ، فدهى ابن حزم ملة القرآن انتهى كلامه . أقول راداً : عليه هذا صبي العقل هذا لم يفهم كلام ابن حزم .

مراد ابن حزم أن القرآن هو المعنى و هو واحد له وجود في نفسه و يُتلى و يُرسم و يحفظ ، فيوجد في اللفظ و الخط و الصدر ، و يطلق على الثلاثة أيضا قرآن فاللفظ مشترك بين الأربعة ـ و من المضحك المبكي وقيعة ابن قيم و شيخه في ابن حزم ، و هو إمام هما في غالب المسائل الفرعية اللتي شذ بها عن الجماعة و أنت ترا هما يطعنان فيه طعنا مرا في المسائل الاعتقادية ، و هو أقرب إلى الحق في غالب تلك المسائل و لا سيما في مسئلة القرآن ، و هو من المنزهين دون هما ، و هو عدو لدود للمجسمة و في الفصل أبحاث جيدة تتعلق بقمع أهل التجسيم ، و قول ابن حزم بكون القرآن مشتركا بين تلك الأربعة موافق لكتاب الله سبحانه ، فافهم ـ ((كما يقال : النار جوهر مضيء محرق)) : و هذا بمنزلة قولنا : الكلام صفة أزلية قديمة ((يذكر باللفظ)) : و هذا بمنزلة قولنا : مقروّ بالألسنة ((و يكتب بالقلم)) : و هذا بمنزلة قولنا : مكتوب في

المصاحف ((و لايلزم منه)) : من اتصاف النار بهذه الصفات العرضية بالعرض ((كون حقيقة النار صوتا و حرفا)) : و هذا في غاية الظهور بالنسبة إلى المتفطنين في الأحكام الدينية و العقلية ۔

تحقيق الجواب

((و تحقيقه)) : يعني تحقيق هذا الجواب ، و حاصله : أن إطلاق القرآن على هذه الأمور باعتبار علاقة الدلالة ، و إليه أشار بقوله : ((إن للشيء)) : يعني لكل موجود ((وجودا في الأعيان)) : في الخارج و في الواقع ؛ ((و وجودا في الأذهان)) : يعني في النفس وقواها ، ((و وجودا فى العبارة)) : يعني في الألفاظ ، ((و وجودا في الكتابة)) : يعني بأيدينا بواسطة نقوش الحروف ، فالقرآن مكتوب محفوظ مقروّ ، و أنه غير مخلوق ، يعني موجود أزلاً و أبداً اتصافا له باعتبار الوجودات الأربعة اللتي هي لكل موجود ، و هي الوجود الخارجى ، و الوجود الذهني، و الوجود في العبارة ، و الوجود في الكتابة ((فالكتابة تدل على العبارة و هي على ما في الأذهان و هو على في الأعيان)) : فالقرآن باعتبار وجوده الذهني محفوظ في الصدور ، باعتبار وجوده اللساني مقروّ بالألسنة ، و باعتبار وجوده الكتابي مكتوب في المصاحف ، و باعتبار وجوده الخارجي - و هو المعنى القائم بالذات المقدس - ليس في الصدور و لا في الألسنة و لا في المصاحف ، و أما الألفاظ المؤلفة من الحروف فإنها أصوات ، و هي أعراض مترتبة متعاقبة سيالة ۔

الزائد على جواب شبهة المعتزلة

((فحيث)) يعني في موضع و محل ((يوصف القرآن بما)) : يعني بوصف و نعت ((هو من لوازم القديم كما في قولنا : القرآن غير مخلوق فالمراد)) : يعني في ذلك الموضع .

.... حقيقته الموجودة في الخارج ، و حيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة ، كما في قولنا : قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا : حفظت القرآن ، أو يراد به الأشكال المنقوشة كما في قولنا : يحرم للمحدث مس القرآن . و لما كان دليل الأحكام الشريعة هو اللفظ دون المعنى القديم عرّفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر و جعلوه اسما للنظم و المعنى جميعا أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى، و اما الكلام القديم الذي و هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه ليجوز أن يسمع ....

((حقيقته الموجودة في الخارج)) : يعني المرادبه الكلام النفسي ، هو المعنى القائم بذات الله سبحانه ، ((و حيث)) : يعني في موضع و محل ، ((يوصف بما)) : يعني بوصف و نعت ((هو من لوازم المخلوقات و المحدثات)) : من التأليف و الإنزال و التنزيل و غير ها ((يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا : قرأت نصف القرآن)) : يعني الألفاظ المنطوقة المسموعة ، هذا مثال وجود الشيء في العبارة ، ((أو المخيلة)) : يعني صورها الخيالية : ((كما في قولنا : حفظت القرآن)) : هذا مثال وجود الشيء في الأذهان ، ((أو يراد به الأشكال)) المنتقوشة في الصحف و الأوراق ، قلتُ : إن السلف قالوا : إن كلام الله سبحانه موجود ، و هو صفة من صفاته ، و قالوا مع ذلك : هو فيما بيننا متلو و مسموع و محفوظ و مكتوب ـ و لم يتحاشوا من ذلك ، و ذلك لبلوغهم منزلة الحقائق فلم يكن بينهم شبهة ـ و لما كان لقائل أن يقول: لو كان القرآن مقولا بالاشتراك على الكلام النفسي و على الكلام اللفظي ، لما عرفه أئمة الأصول بما يدل على الكلام اللفظي ، فأجاب عنه بقوله :

جواب دخل مقدر

((و لما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى المقديم عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر و جعلوه اسماً للنظم و المعنى جميعاً)) : يعنى المعرف للقرآن بهذا التعريف أئمة الأصول و إنما فعلوا ذلك لأنهم بصدد بيان أدلة الأحكام الشرعية ، و هي ألفاظ القرآن لا الصفة القديمة ؛ فجعلوه اسماً للنظم و المعنى الذي يدل عليه جميعاً ((أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى)) : و مرادهم أنه موضوع للفظ فقط من حيث دلالته على معناه ، و إلالزم الجمع في التعريف بين الحقيقة و المجاز ((لا لمجرد المعنى)) : من غير لحاظ اللفظ و لا لمجرد اللفظ : من غير لحاظ المعنى .

اختلاف أهل السنة من الأشعرية والماتريدية في الكلام القديم هل يسمع أم لا

ثم بعد اتفاق أهل السنة من الأشعرية و الماتريدية و غيرهم على أن الله تعالى متكلم بكلام نفسي و هو صفة له قائمة بذاته العلي لم يزل متكلما به ، اختلفوا في هل يسمع أم لا ؟ فقال المصنف : ((و أما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى ، فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع)) : يعني ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري و من تابعه إلى أنه يجوز سماعه ، و هذا قريب من قول أبي منصور الماتريدي ؛ فإنه أشار في أول مسئلة الصفات من " كتاب التوحيد " إلى جواز سماع ماوراء الصوت ، فإنه قال : " العلم بالأصوات و خفيات الضمائر هو الكلام في الشاهد عنده " ، فجوّز إسماع ماليس بصو تٍ،

و قد ساق صاحب " التبصرة الأدلة " من عبارة الماتريدي في "كتاب التوحيد" مايقتضي جواز سماع ماليس بصوت ، ثم قال : فجوّز ـ يعني الماتريدي ـ سماع ماليس بصوت ، و عن هذا قال مفتى الثقلين في روح المعاني : و الإمام الماتريدي أيضاً يجوز سماع ماليس بصوت على وجه خرق العادة ؛ كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة في " كتاب التوحيد " ، فمانقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة فمراده الاستحالة ، العادية فلاخلاف بين الشيخين ، قال القاضي الباقلاني من أساطين الأشاعرة : إن كلام الله سبحانه ليس بمسموع على العادة الجارية ؛ بل يسمع صوت القاري فحسب ، و لكن من الجائزات أن يسمع كلامه على قلب العادة الجارية أي على خلافها ؛ كما سمع سيدنا موسى عليه السلام على الطور ، و سيد نا محمد صلى الله عليه و سلم ليلة المعراج ، أقول : و هذا ماذهب إليه الشيخ اختاره الحجة ، و مشى عليه السنوسي في شرح الكبري ، فتدبر.

.... و منعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائنى و هو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي ، فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه ، كما يقال سمعت علم فلان ، فموسىٰ سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ، لكن لما كان لا بواسطة الكتاب و الملك خص باسم الكليم . فإن قيل : لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف يصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور و الآيات كلام الله تعالى و الإجماع على خلافه ، و أيضا المعجز المتحدى به ....

مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني والشيخ أبي منصور الماتريدي

((و منعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائني و هو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي)) : يعني ذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي مرة أخرى إلى أن الكلام النفسي لايسمع بوجهٍ من الوجوه ؛ إذ يستحيل سماع ماليس من جنس الحروف و الأصوات : إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت و يدور وجوداً و عدماً ، و يستحيل إضافة كونه مسموعاً إلى غير الصوت ، و كان القول بجواز سماع ماليس بصوت خروجاً عن المعقول . قال النسفي في متن " العمدة " : و عنده أي عند الشيخ أبي منصور الماتريدي إن كلام اللّه النفسي لايجوز أن يسمع بوجه من الوجوه .

استدلال مشائخ الأشاعرة من النقل والعقل

و استدل مشائخ الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ و قد كان فريق منهم يسمعون كلام اللّه ﴾ و قوله : ﴿ حتى يسمع كلام اللّه ﴾ ، و قوله : ﴿ و كلّم اللّه موسى تكليماً ﴾ ، من

حيث أن الظاهر سماعه كلامه الأزلي النفسي ، و لذا قال في " المقاصد " : اختصاص موسى عليه السلام بكليم الله لسماعه كلامه سبحانه الأزلي بلا صوت و لا حرف ، و من العقل أن السماع يتعلق بكل موجود الشيخ كما تتعلق الرؤية به ، و الكلام النفسي موجود فيجوز سماعه .

احتجاج مشائخ الحنفية

و احتج مشائخ الحنفية بقوله جلّ شأنه : ﴿ فلما رأ ها نودى يا موسى ﴾ حيث كان المسموع هو الصوت ، لأنه سبحانه رتب النداء على أنه رأى النار ؛ فالمرتب على المحدث محدث فالنداء محدث ، و بقوله سبحانه : ﴿ و ناديناه من جانب الطور الأيمن ﴾ ، و بقوله : ﴿ و إذ نادى ربک موسى ﴾ و بقوله : ﴿ نودى من شاطئ الوادي الأيمن ﴾ و بقوله : ﴿ و إذ ناداه ربه بالوادى المقدس طوى ﴾ ، و بقوله : ﴿ نودى ان بورک من في النار ﴾ ، ((فمعنى قوله تعالى)) : إشارة إلى الجواب من النقل ((حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه)) : يعني لا نسلم أن سيدنا موسى عليه السلام سمع كلام الله سبحانه ؛ بل سمع صوتاً دالاً على كلام الله سبحانه ، و الدال غير المدلول فالمسموع هو الدال لانفس الكلام ((كما يقال : سمعت علم فلان)) ، و بضرورة العقل أن حقيقة العلم لا تسمع ، بل معناه سمعت كلاماً دالا على علمه ((فموسى عليه السلام سمع صوتا دالاً على كلام الله تعالى)) .

لم خص موسى عليه السلام بكونه كليما

ولمّا كان لقائل أن يقول: إن غير موسى عليه السلام من الأنبياء سمع صوتاً دالا على كلام الله سبحانه، فلم خُصّ سيدنا موسى عليه السلام بكونه كليم الله ؟ فأجاب عنه بقوله : ((لكن لما كان لا بواسطة الكتاب والملک خص باسم الكليم)) : يعني بين هذين السماعين بعد المشرقين ؛ فإن الذي يستمع كلامه سبحانه بلا واسطة

لا يساويه من يسمعه بالوسائط، وإن سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة إذ هو سماع بغير واسطة الكتاب والملك ؛ بل إن الله جل شأنه أفهمه كلامه بإسماعه صوتاً بتخليقه من غير أن يكون ذلك الصوت منسوبا للأحد من الخلق إكراماً له ، فلهذا خص بأنه كليم الله دون غيره ، و قد ذكر قدس سره في " شرح المقاصد " لخصوصه وجوها : أحدها : أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت و حرف ، و ثانيهما : إنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة ، و ثالثها : أنه سبحانه أفهم كلامه بصوت بلا كسب لأحد من خلقه . و أما الجواب من العقل فقال القاضي البيضاوي الذي له يد بيضاء في التحقيق والتدقيق من جملة مشايخ الأشاعرة في " اشاراته " : الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع ، و أماراته الدوران معه وجوداً و عدماً ، فلا يُقاس على الرؤية ، لأن الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية ، فقياس السماع على الرؤية بلا جامع ، هذا ،

الأعتراض من جانب المعتزلة

((فإن قيل)) : من جانب المعتزلة و منشأه ما سبق أنه حقيقة في المعنى القديم لا غير؛ لكن التحقيق أن المراد أنه حقيقة بالنظر إلى الواقع لا بالنظر إلى وضع اللفظ فلا يرد شيء ((لو كان كلام الله تعالى حقيققة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف يصح نفيه عنه بأن يقال)) : يعني في الشريعة : ((ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور و الآيات كلام الله تعالى والإجماع على خلافه .

الشبهة الثانية

((و أيضا المعجز المتحدى به)) : يعني المطلوب بالمعارضة بالمثل ، قال الله سبحانه : ﴿ فاتوا بسورة من مثله ﴾ .

.... هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور ؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة ؟ قلنا التحقيق : أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم و معنى الاضافة كونه صفة له تعالى ، و بين اللفظى الحادث المؤلف من السور و الأيات و معنى الاضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين ....

((هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك)) : يعني طلب المعارضة ((إنما يتصور في النظم المؤلف المفصل إلى السور إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة)) : إذ بضرورة العقل أنه لا يقف على الصفة القائمة بذاته العلى إلا المؤلد من الباري سبحانه .

الجواب من جانب أهل الحق

((قلنا إن التحقيق)) : يعني أن مذهب الحق ((أن كلام الله تعالى اسم مشترك)) : سواء كان بالاشتراك المعنوي أو اللفظي ((بين الكلام النفسي القديم و معنى الإضافة)) : يعني إضافة الكلام إلى الباري سبحانه ((كونه صفة له تعالى و بين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات و معنى الإضافة)) : يعني في هذا القول : كلام الله جل شأنه ((أنه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين)) : ،قال ابن أبي الشريف : إن القرآن يطلق لمعنيين : أحدهما : الكلام النفسي القائم بالذات الرفيعة ،الثاني : اللفظ المنزل ، و هل إطلاقه عليهما بالاشتراك أو هو في الثاني مجاز مشهور الظاهر ، قال : ثم إن القرآن بالمعنى الأول محل نظر لعلماء أصول الدين ، و بالمعنى الثاني محل نظر لعلماء العربية و الفقه و أصوله . قال : وجه الإضافة في تسمية كلام الله بالمعنى الأول أنه صفة الله سبحانه ، و بالمعنى الثاني أنه سبحانه أنشائه برقومه في اللوح المحفوظ . قال الله سبحانه : ﴿ انه لقول رسول كريم ﴾ أو لسان النبىﷺ ، قال الله سبحانه و تعالى : ﴿ نزل به الروح الامين على قلبك ﴾ ،

.... فلا يصح النفي أصلا و لا يكون الإعجاز والتحديإلا في كلام الله تعالى . و ما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف بل أن الكلام في التحقيق و بالذات اسم للمعنى القائم بالنفس ، و تسمية اللفظ به و وضعه إنما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع و التسمية . و ذهب بعض المحقيقين إلى أن المعنى في قول مشايخنا : كلام الله تعالى معنى قديم ، ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ و مفهومه بل في مقابلة العين و المراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ، و مرادهم أن القرآن اسم للفظ و المعنى شامل لهما . و هو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء ....

((فلايصح النفي أصلا)) يعني لما كان كلام الله سبحانه مشتركا اشتراكا لفظيا ، يطلق على كل من النظم والصفة القديمة إطلاقا حقيقيا ؛ فلا يصح نفي الكلام عن النظم ؛ لأن الحقيقة لا يصح سلبها عن الموضوع له ، فكلام الله جل شأنه حقيقة في الكلام النفسي والكلام اللفظي فلا يرد من هذيان المعتزلة .

الجواب عن الشبهة الثانية

((و لا يكون الإعجاز و التحدي)) : جواب عن الشبهة الثانية ((إلا في كلام الله تعالىٰ)): و هو النظم المؤلف ((حقيقته)) : لأنه الموضوع له أيضًا كما لا يخفي، قال الحافظ عز بن عبد السلام : و من زعم أن المعجزة قديمة فقد جهل عن حقيقتها ، و قال ابن الحاجب : و لا يستقيم أن يقال : إن كلام الله القديم القائم بذاته هو الذي جعله الله معجزة لرسوله ؛ فان ذلك يعلم بأدنىٰ نظر ، قال

الحافظ السخاوي : والصفة القديمة القائمة بذاته سبحانه ليست المعجزة ؛ لأن المعجزة ما تحدّى به الرسول ﷺ و طالب بالإتيان بمثله ، و معلوم أنه لم يتحدهم بصفة الباري القديمة و ما طالب بالإتيان بمثلها ، و من اعتقد ذلك و صرح به أو دعا إليه فهو ضال مبتدع ؛ بل خارج عما عليه العقلاء .

الاعتراض والجواب

و لقائل أن يقول : إن بعض المشائخ من أهل الجماعة قال : إن كلام الله سبحانه مجاز في الكلام اللفظي ؟ فأُجاب عنه بقوله : ((و ما وقع في عبارة بعض المشائخ أنه مجاز فليس معناه أنه)) يعني كلام الله سبحانه ((غير موضوع للنظم المؤلف)) : و ذلك ظاهر بأدنى تأمل في علامات الحقيقة والمجاز، إذ اللفظي يتبادر عند إطلاق لفظ الكلام ، والتبادر علامة الحقيقة ((بل إن الكلام في التحقيق و بالذات اسم للمعنى القائم بالنفس)) : يعني بالذات المدركة ((و تسمية اللفظ به)) : يعني بالكلام ((و وضعه)) : يعني وضع اللفظ لذلك يعني للكلام ((إنما هو باعتبار دلالته على المعنى)) و لا يلزم من كون اللفظ دليلا على النفسي أن يكون إطلاق الكلام على اللفظي مجازا، قال الشيخ محمد بن يوسف السنوسي في " شرح أُم البراهين ": كلام الله تعالى القائم بذاته ، هو صفة أزلية ليس بحرف و لا صوت و لا يقبل العدم، و ما في معناه من السكوت و لا التبعيض و لا التقديم و لا التأخير ، ثم هو مع وحدته متعلق أي دال أزلا و أبدا على جميع معلوماته اللتي لا نهاية لها، و هو الذي عبر عنه بالنظم المعجز المسمى أيضا بكلام الله تعالى حقيقة لغوية لوجود كلامه فيه بحسب الدلالة لا بحسب الحلول ، و يسميان قرآنا أيضًا ، و كنه هذه الصفة و سائر صفاته محجوب عن العقل ، فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته و لصفاته ، ((فلا نزاع لهم في

الوضع)) فهذا لا ينفي أنه موضوع له ، بل خلافهم في التحقيق و الواقع ((و التسمية)) : لأن التسمية يكون حقيقة أيضا ، فتفكر.

((و ذهب بعض المحققين)) : صاحب "المواقف" و"العقائد العضدية" من مدقيقي مشائخ الاشاعرة .

ترجمة صاحب المواقف والعقائد العضديه

قال الحافظ في " الدُرر الكامنة " هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبدالغفار عضد الدين الأيجي ولد بـ" أيج" من نواحى " شيراز " بعد السبع مائة و أخذ عن مشائخ عصره ، و لازم الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ البيضاوي و غيره ، و كان أكثر إقامته بالسلطانية ، ثم ولي في أيام أبي سعيد قضاء الممالك و كان إماما في المعقول قائما بالأصول والمعاني والعربية ، مشاركا في الفنون ، و له " المواقف " في علم الكلام و غير ذلك ، و أنجب تلامذة عظاما اشتهروا في الآفاق مثل : " شمس الدين الكرماني" ، و"ضياء الدين العفيفي"، و"سعد الدين التفتازاني " و غيرهم ، و وقع بينه و بين الأبهري منازعات و ماجريات ، و كان كثيرا المال جدا كريم النفس كثير الإنعام على الطلبة ، و جرت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة فمات مسجونا في سنة ٧٥٦ء ، أرّخه السبكي ، و أرخه السنوي قبل ذلك ، فتدبر.

ذهب بعض المحققين الى ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا وهو قديم

((إلى أن المعنى في قول مشايخنا: كلام الله تعالى معنى قديم ، ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ و مفهومه)) : يعني المفهوم منه والمقصود منه ؛ ((بل في مقابلة العين)) : والمراد بالعين الذات والجوهر القائم بذاته ؛ ((والمراد به)) : يعني بالمعنى القديم ((ما لا يقوم بذاته)) : فحينئذ

يشتمل على اللفظ والمعنى ، لأن كلا منهما ليس قائما بذاته ((كسائر الصفات)) : من العلم والقدرة والإرادة و غيرما ، يقول القاضي : إن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضًا قديمة ، و ذلک لأن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ و أخرى على القائم بالغير ، والشيخ لما قال : الكلام هو المعنى النفسي ، فهم الأصحاب منه أن مراده به مدلول اللفظ ، و هو القديم عنده. و أما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالته على ماهو الكلام الحقيقي ؛ حتى صرّحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه ، و لكنها ليست كلاما له سبحانه حقيقة ، و هذا الذي فهموه لوازم كثيرة فاسدة ((و مرادهم أن القران اسم للفظ والمعنى)) : لأن المراد من المعنى مايقابل الذات والعين فيعم اللفظ ؛ فيكون اللفط قديماً في ذات اللّٰه سبحانه ، حادث في الإنسان ((شامل لـهما)) : يعني اللفظ والمعنى ، فيجب حمل كلام الشيخ على أنه أرادبه المعنى الثاني، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعا قائماً بذاته الرفيعة ((و هو)) : يعني الكلام الذي اسم للنظم والمعنى جميعاً ((قديم)) : صفة أزلية .

اعتراض و جواب

و لقائل أن يقول : إن النظم متصف بسمات الحدوث كما سبق ، فأنىّ يكون قديماً و ما وجه التشنيع على الحشوية القائلين بقدم الحروف ؟ . أشار إلى الجواب عن ذلک بقوله : ((لا كما زعمت الحنابلة)) : يعني الحشوية ، أبو العباس بن تيمية و أشياعه .

تعريف الطائفة الحشوية

مذه طائفة من الجدليين خرجوا عن قيد الشرع ، و لم يستفيدوا بجدهم الهدى ، و لم يبلغوا درجة الحقائق ، و لم يتجاوزوا عن منزلة

المحسوسات والموهومات ، فأخذوا الكلام محسوساً ، فهم الذين جمعوا بين الاسرائيليات والجاهليات و أنواع الخرافات والأخبار الموضوعات ؛ كما يظهر من مصنفاتهم في العلو والسنة والتوحيد والنحل . أين في الصحاح والسنن : ينزل بذاته ، و يستوي على العرش استواء استقرارٍ أو جلوس ، و يتحرك و يتكلم بصوت " ؟ فلو وقفوا ؛ حيث وقف الكتاب والسنة والبرهان العقلي و أبوا الخوض في الصفات ، بعقولهم الضئيلة ؛ لكانوا على الهدى لكنهم حادوا و زادوا ـ قاتلهم الله ـ ما أوقحهم و أشنع إفكهم على أهل الحق ، و كم من مصاب في عقله و دينه يتكلم في هذه الأبحاث بدون علمٍ و لا فهم ـ نسأل الله المعافاة ـ

مذهب الحنابلة الحشوية من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء وإنه بديهي الاستحالة

((من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء)) : و قد سبق أقوال ابن تيمية و ابن قيم . قال ابن تيمية : و ليس في الحجج العقلية و النقلية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن ، و قال : استدلوا على حدوث نفس حروف القرآن بمادل على حدوث أفعال العباد و ما تولد عنها ، و هذا من أقبح الغلط ، و قال : و التلاوة في نفسها اللتى هي حروف القرآن و ألفاظه غير مخلوقة ـ

.... فإنه بديهي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بـ " السين" من بسم الله إلا بعد التلفظ بـ " الباء " ، بل المعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء و تقدم البعض على البعض . ...

((فإنه بديهي الاستحالة)) : قال شارح " أم البراهين " السنوسي قدس سره : إذ الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات و لو بلغ غاية البلاغة والفصاحة و كان كمالاً بالنسبة إلى الحوادث الناقصة فهو بالنسبة إلى مقام الألوهية الأعلى نقيصة عظيمة ؛ إذ فيه رذيلتان : إحداهما : رذيلة العدم الذي يجب للحروف والأصوات سابقا و لاحقا ، و يستلزم حدوث من اتصف به ، و ايٌّ نقيصة أعظم من نقيصة الحدوث و الملازمة ربقة الافتقار على الدوام ، والثانية : رذيلة البكم الذي هو لازم للحروف والأصوات ؛ لأنه لمّا استحال اجتماع حرفين في آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين تبكم المتكلم بالحرف والصوت ، و احتبس عن أن يدل على معلومات له في آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات ، فلوكان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سبحانه و تعالى عن ذلك بالحبسة . فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات و ما في معناه من كلامنا النفسي ملازمان لمعنى البكم فيستحيل اتصافه سبحانه بمثلهما .

الدليل على بداهة الاستحالة

((للقطع بأنه لايمكن التلفظ بالسين من بسم الله إلابعد التلفظ بالباء)) : و هذا أظهر من الشمس في نصف النهار ؛ بل الحشوية الجهلة يقولون : إن حركة

شفتيه أو صوته أو كتابته بيده في الورقة هو عين كلام الله القائم بذاته العلية ، و في " شعب الإيمان " للحليمي : و من زعم أن حركة شفتيه أو صوته أو كتابته بيده في الورقة هو عين كلام الله القائم بذاته فقد زعم أن صفة الله قد حلت بذاته و مست جوارحه و سكنت قلبه ، و أيُّ فرق بين من يقول هذا ، و بين من يزعم من النصارى : إن الكلمة اتحدت بعيسى بن مريم ، و الحق أن اعتقاد الصوت و الحرف في كلام الله سبحانه خطر جداً ، و ذلك نصيب الحشوية من العقل والدين و هل يعد من علماء الإسلام ؛ بل من عامة المسلمين من يروج الباطل ؟ و هو يعلم أنه باطل . و من العجب كل العجب أن ابن قيم كلما تراه يزداد تهويلا و صراخا باسم السنة في " النونية " و " الصواعق " و " شفاء العليل " يجب أن تعلم أنه في تلك الحالة متلبس بجريمة خداع خبيث و أنه في تلك الحالة نفسها في صدد تلبيس ، و إنما تلك التهويلات منه لتحذير العقول عن الانتباه مما يريد أن يدسه في غضون كلامه من البدعة المخزية كما يظهر من مطالعة " النونية " بتبصر و يقظة ، و إنما اختاره طريق النظم في "النونية" ليسهل عليه أن يهيم في كل وادٍ ـ و الله تعالى ينتقم منه يوم التناد ـ بل بمعنى : يعني لم يرد هذا المحقق قدم النظم بهذا المعنى .

مراد هذا المحقق من قدم النظم

((بل المعنى أن اللفظ القائم بالنفس)) : يعني بذات الباري سبحانه . ((ليس مرتب الأجزاء في نفسه)) : كما قالت الحشوية بل القائم بنفسه سبحانه لا ترتيب فيه . ((كالقائم بنفس الحافظ)) : يعني كاللفظ القائم بنفس الحافظ فذلك اللفظ قائم به . ((من غير ترتب الأجزاء و تقدم البعض على البعض)) .

.... و الترتب إنما يحصل في التلفظ و القراءة لعدم مساعدة الألة ، و هذا معنى قولهم : المقروّ قديم و القراءة حادثة ، و اما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الألة . هذا حاصل كلامه و هو جيد لمن يتعقل لفظا بالنفس غير مؤلف من الحروف المنظوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض و لا من الأشكال المرتبة الدالة عليه ، و نحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث إذا التفت إليها كانت كلاما مؤلفا من ألفاظ متخيلة أو نقوش مترتبة و إذا تلفظ كانت كلاما مسموعا ....

الأعتراض والجواب

و ما يقال : من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة ؟ ، فجوابه : ((و الترتب إنما يحصل في تلفظ والقراءة لعدم مساعدة الألة)) : يعني و إنما يحصل الترتيب في التلفظ في الشاهد و استماعه فيه ضرورة عدم مساعدة الألة له على النطق بما في نفسه مرة واحدة ؛ إذ بضرورة العقل أن الجوارح و الألات من الحلق و اللسان و الشفة و الأسنان ، إنما وضعت للعباد ليتوصلوا بها إلى قصدهم ، و هي كلها نقص و آفات . ((و هذا)) : يعني أن الترتيب إنما يحصل في التلفظ معنى قولهم : ((المقروُّ قديم)) و هي الألفاظ القائمة بذات الله سبحانه والقراءة حادثة ، و ذلك لأن أفعال العباد و هي حركاتهم اللتى تظهر عنها التلاوة فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة ، و أما

القائم : يعني اللفظ القائم ((بذات الله تعالى فلا ترتب فيه)) : يعني اللفظ القائم بذاته العلية لا ترتيب فيه و لا تقدم و لا تأخر مثل القائم بالقوة الحافظة منا ((حتى أن من سمع كلامه)) : و لذلك إذا سمع أحد كلام الله سبحانه ((سمعه غير مرتب الأجزاء)) : فإنما يسمعه غير مرتب ((لعدم احتياجه إلى الآلة)) : يعني و أما من له الحول و القوة جل جلاله فإنما هو إذا أراد شيئا قال له : كن ، فيكون ، بدون آلة و جارحة و لا علاج و لا مزاولة ، يريد الشيء فيحدث ، قال بعض المشايخ : قال العضد : إنه بحروف و أصوات قديمة يلزم عليه ، كما قال المتأخرون: إن كلامه تعالى فيه التقدم والتأخر ، لكن أجيب عن ذالك بأن حروفنا جاءها التقدم و التاخر من اختلاف المخارج، و من تنزه عن ذلك تنزه كلامه عن ذلك ، و هذا الكلام إنما سرى للعضد من الحشوية فلا يعول عليه ، و قال جماعة ـ نسبوا أنفسهم إلى الحنابلة ـ يعني الحشوية : إنه بحروف و أصوات ؛ لكن إن نسبت إليه تعالى كانت قديمة و إن نسبت إلى الحوادث كانت حادثة ، و لا يخفي بطلان هذا الكلام ، هذا كلامه بحروفه ، فافهم .

مبنى مذهب هذا المحقق

((هذا حاصل كلامه)) : يعني بعض المحققين ((و هو جيد)) : و إليه ذهب من فحول أهل الكلام البحر الذخار الشهرستاني في نهاية الأقدام ، و اختاره السيد الشريف في "شرح المواقف "، قال : و لا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة ((لمن يتعقل لفظاً قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض و لا من الأشكال)) : يعني غير مؤلف من الأشكال ((المرتبة الدالة عليه)) : يعني على اللفظ القائم بالنفس ، والمعنى : أن هذا الكلام إنما

يستقيم إذا تصورنا تصوراً صحيحاً لفظا قائما بالنفس غير مرتب الأجزاء و لا مؤلف من حروف منطوقة أو مخيلة أو منقوشة ((و نحن لا نتعقل)) : رد من الشارح البارع على هذا المذهب ، و لم يرض به .

الرد على هذا المذهب

((من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة ، مرتسمة في خياله)) : يعني في خيال الحافظ ((بحيث إذا التفت إليها كانت كلاما مؤلفا من ألفاظ متخيلة أو نقوش مترتبة و إذا تلفظ كانت كلاما مسموعا)) : و حاصله : إن ما ذهب إليه هذا المحقق من كون النظم قائما بذاته سبحانه غير مرتب الأجزاء و لا مؤلف من حروف متعاقبة لا نتعقله ؛ لأنه قاسه على الشاهد ، و نحن لا نتعقله في الشاهد إلا على الوجه الذي ذكرناه ، فإن المرتسم في خزانة الحافظ إنما يكون غير مرتب ما دام ذاهلا عنه، فإذا ما التفت إليه وجده كلاما مؤلفا من ألفاظ مرتبة ؛ كما يشهد به المنصف ، والله سبحانه يستحيل عليه الذهول ، فوجب أن الكلام القائم به مرتبا ، هذا نهاية الكلام في مسئلة الكلام والحمد لله الميسر لكل مرام ـ

البحث في بيان صفة التكوين

صفة التكوين والدليل عليه

أقول قبل الشروع في إقامة البرهان على المطلوب : اختلفوا في أن تكوّن الأشياء هل يتعلق بقوله سبحانه : كن ، أم لا ؟ ذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي و من تابعه إلى أن وجود الأشياء ليس متعلقا بـ " كن " ، بل وجود ها متعلق بتكوينها و" كُن" مجاز عن سرعة الإيجاد ، و ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري و من تابعه إلى أن وجود الأشياء متعلق بكلامه القديم الأزلي،

و هذه الكلمة دالة عليه ، احتج مشايخ الحنفية الماتريدية بأنه لو كان كلمة "كن " خطابا حقيقة : فإما أن يكون خطابا للمعدوم ، أو خطابا للموجود بعد ما وجد لا جائز أن يكون خطابا للمعدوم ؛ لأنه لا شيء فكيف يخاطب ، و لا أن يكون خطابا للموجود ؛ لأنه قد كان ، فكيف يقال له : " كن " ، فوجب حمله على ما ذهب إليه مشايخ الحنفية الماتريدية ، و احتج مشايخ الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ إنما أمرنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ حيث دلت الآية الكريمة ظاهرا على أن وجود الأشياء بأمر " كن "، فثبت القول بموجبها من غير اشتغال بتأويلها ، أقول بعد تمهيد تلك المقدمات و تقريب المطلوب إلى أفهام ذوي الأفهام : اختلفوا في أن صفات الأفعال و المراد صفات تدل على تأثير : كالتخليق والترزيق والإحياء والإماتة والتكوين ؛ هل هي قديمة أو حادثة ، ذهب مشايخ الحنفية إلى إثبات تلك الصفات ، و أنها قديمة بالذات مثل سائر الصفات الذاتية العلية ، و ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن صفات الأفعال اللتي يسميها الماتريديون من الحنفية بالتكوين على فصولها كلها حادثة . و لما أطبق الحنفية على إثبات مغائرته للقدرة ، و على إثبات أزليته ، و على كونه غير المكون ، أشار الإمام النسفي إلى الأول بقوله : والتكوين ، و إلى الثاني بقوله : أزلية ، و إلى الثالث بقوله : و هو غير المكون .

.... والتكوين و هو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل و الخلق و التخليق والايجاد و الأحداث و الاختراع و نحو ذلك ، و يفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله لإطباق العقل و النقل على أنه خالق للعالم مكون له ، و امتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ....

معنى التكوين

فقال : ((و التكوين)) : قال الشارح قدس سره : ((و هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع)) : و هذه الألفاظ تشترك في معنى و تتباين بمعانٍ ، والمشترك فيه كون الشيء موجودا من العدم ما لم يكن موجودا ، و التبائن بمعان ، فإن ما صدر من الباري سبحانه " أثر " ، فإصداره من حيث صدر عنه سبحانه و أقام به مبدأه" فعل " ، و من حيث أنه تأثير في الغير " خلق و تخليق "، و بما أنه إعطاء لوجوده " ايجاد " ، و من حيث أنه إخراج له من العدم إلى الوجود بعد عدمه " إحداث " ، و من حيث أنه لم يسبق له مثال قبله " اختراع " ، و بما أنه جعل لا عن مادة " إبداع " ((و نحو ذلک)) : كالإبداع والإبقاء والإفناء و غيرها ، و يفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود : يعني لا من حيث هو معدوم و إلا امتنع الخروج ((صفة للّٰه)) :

احتجاج مشائخ الحنفية بأوجه

و احتج مشايخ الحنفية يعني لما ادعىٰ الحنفية أن الصفات الراجعة إلى التكوين قديمة زائدة على الصفات المتقدمة ، ذكروا أوجها من الاستدلال :

الوجه الأول

منها : و هو عمدتهم في إثبات هذا المدّعى ((لإطباق العقل)) : من العقلاء ، ((و النقل)) : من الأنبياء : بأنه أجمع الإجماع ((على أنه خالق للعالم مكون له)) : يعنى أنه سبحانه موجد للكائنات و منشئها و مكون لها ، ((و امتناع إطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا قائما به)) :ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصفة اللتي بها يحصل الاثر ، و أجاب عنه أبوعذبة في" الروضة البهية " وابن أبي الشريف في " شرح المسايرة " بأن استحالة وجود الأثر بدون الصفة إنما تكون في الصفات الحقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة و غيرها ، و لا نسلم أن التأثير والإيجاد من هذا القبيل ؛ بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر ، فلا يكون إلا فيما لا يزال و لا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة لا إلى صفة زائدة عليهما .

الوجه الثاني

و منها : أن القدرة تتعلق بإيجاد الممكن أو عدمه على السواء فلا بد من صفة أخرى يكون بها إيجاده .

الوجه الثالث

و منها : أنه اشتمل نص الكتاب بأنه على كل شيء قدير ، و أنه خالق كل شيء مع أن المقدورات ليست موجودة في الأزل ، كما أن المخلوقات ليست موجودة فيه ، فتجويز التوصيف بأحدهما و إنكار التوصيف بالآخر تحكم قطعا .

احتجاج مشائخ الأشاعرة والرد عليه

و احتج مشايخ الأشاعرة ، قال الحنفية : التكوين صفة قديمة أزلية

والمكون حادث ، قال الإمام في " أربعينه ": و محصله : القول بأن التكوين قديم أو محدث يستدعى تصور ماهيته ، فإن كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد إلا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين . و إن كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الأثر فهي عين القدرة ، أقول : و ردّ كلا الوجهين ظاهر . أماالأول فجوابه : فإن مشايخنا الحنفية لم يقصدوا بالتكوين ما يكون صفة نسبية تعقل مع المنتسبين ؛ بل أرادوا به أن مبدأ التكوين صفة قديمة أزلية مثل سائر الصفات الذاتية العلية ، و أما الثاني فجوابه : أن القدرة لو كانت مؤثرة في وجود الأثر لكان جميع المقدورات أثرا لها فيكون موجودا ، و هو باطل كما لا يخفى ، قال القاضي البيضاوي في " إشاراته" و"طوالعه ": قال الحنفية : متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين ، والقدرة مؤثرة في إمكان الشيء ، والتكوين في وجوده ، أقول : إن الإمكان بالذات ، و لا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه ؛ لأن بالذات لا يكون بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب ، فلو أثبتنا صفة أخرى لله سبحانه مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور إن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة ؛ فيلزم اجتماع المثلين ، و يلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد ، و إن كان على سبيل الوجوب استحال أن لا يوجد ذلك المقدور من الله سبحانه فيكون الله سبحانه موجبا بالذات فاعلا بالاخيتار و هو باطل باتفاق ، فالقدرة تنافي هذه الصحة ، فان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا . و الجواب عن الأول : لا يلزم من إثبات التكوين جمع المثلين ؛ لأن متعلق القدرة غير متعلق التكوين ، إن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور ، والتكوين بوجود المقدور و مؤثر فيه، و نسبته إلى الفعل الحادث مثل نسبة الإرادة إلى المراد والقدرة والعلم ، لا

يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما ، والتكوين يقتضيه . و الجواب عن الثاني : ، إن كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله سبحانه موجبا ، ليس بشيء ؛ لأن ذلك الوجوب لا حق لا سابق ، يعني إذا أراد الله سبحانه خلق الشيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا لا بمعنى انه كان واجبا قبل ان يخلقه .

و تحقيقه : أن تعلق مبدأ التكوين ليس إلا على سبيل الجواز ، و اختياره سبحانه بمعنى أنه سبحانه متى شاء خلق و متى شاء لم يخلق ، و تأثيره على سبيل الوجوب بمعنى أنه متى تعلق بوجود شيء وجب وجوده و إلا لجاز تخلفه عن الوجود ، فيوجب العجز غاية ما في الباب ما ادعى الحنفية : إن القدرة مؤثرة في إمكان الشيء فهو خطا ؛ بل الصواب أن القدرة متعقلة بصحة وجود المقدور ، و التكوين متعلقة بوجود المقدور .

.... أزلية بوجوه : الأول : أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لمامر ، الثاني : أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق ، فلو لم يكن في الأزل خالقا لزم الكذب أو العدول إلى المجاز ، أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة ، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض عليه ، الثالث : أنه لو كان حادثا فإما بتكوين اٰخر فيلزم التسلسل و هو محال و يلزم منه استحالة تكون العالم ....

التكوين صفة أزلية بوجوه

((أزلية)) : يعني التكوين المعبر عنه بالتخليق والايجاد والفعل والإحداث و نحو ذلك صفة نفسية قديمة قائمة بذاته ((بوجوه)) :يعني استدلوا على قدمها بأمور :

الوجه الأول

((الأول)): يعني أولها ، ((أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته)) : يعني لا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته ((لمامر)) في الرد على الكرامية أخبث الطوائف .

الوجه الثاني

((الثاني)) : يعني و ثانيها ـ ((أنه وصف ذاته)) : يعني في الأزل ـ ((في

كلامه الأزلي بأنه خالق)) قال الله سبحانه : ﴿ خالق كل شيء ﴾ ، ((فلو لم يكن في الأزل خالقا)) : رد القولين من قبل الحنفية ((لزم الكذب)) : و هو ممتنع بأنه نقص فيه سبحانه ، و هو محال ، و بأنه لو جاز لكان كذبه قديما لعدم قيام الحادث به ، فامتنع عليه الصدق لأن وجود الضد يرفع ضده ، و من المتقرر " ما ثبت قدمه امتنع عدمه " ، فامتنع عدم الكذب ، و يلزم منه امتناع وجود الصدق و هو محال باتفاق الناس ، ((أو العدول إلى المجاز)) : إن لم يجر الخالق على حقيقته و ماهيته ((الخالق فيما يستقبل)) : هذا مجاز أول . ((أو القادر على الخلق)) : هذا مجاز ثان ، و هذا تأويل الكرامية قال في " الكفاية ": و ليس يصح تأويل الكرامية أن الله تعالى يسمى في الأزل خالقا بمعنى الخالقية ، و معنى الخالقية قدرته على الخلق . ((من غير تعذر الحقيقة)) : يعني لزم العدول إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة ، و ههنا لم يتعذر الحقيقة . ((على)) : علاوة على الدليل لاستلزامه محالا ضروريا ((أنه لوجاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق ، لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض)) : يعني العدول إلى المجاز مع تيسر الحقيقة يستلزم إطلاق كل صفة مشتقة يقدر على مأخذ الاشتقاق مثل الأسود والأبيض بمعنى القادر على السواد والبياض ، و ذلك لم يقل به عاقل فضلا عن فاضل .

الوجه الثالث

((الثالث)) : يعني ثالثها ((أنه)) : يعني أن التكوين ((لو كان حادثا فإما بتكوين آخر)) : يعني أن يكون حدوثه بتكوين آخر ((فيلزم التسلسل)) : في التكوينات ، و هي أمور واقعية عند الحنفية ، ((و هو محال)) بالبراهين العقلية القاطعة ((و يلزم منه استحالة تكون العالم)) : لأن تكون المصنوعات يستلزم التسلسل ، لأن وجودها صار موقوفا على تكوينات غير متناهية و وجودها محال ، و من المتقرر أن ما يستلزم للمحال فهو محال ، و ما قيل : من أن تكوين التكوين عين التكوين بمعنى أنه ليس أمرا آخر زائدا عليه في الخارج ، ظاهر البطلان .

مع أنه مشاهد ، و أما بدونه فيستغني الحادث عن الحدث و الأحداث و فيه تعطيل الصانع ، الرابع : أنه لو حدث لحدث إما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا و مكونا لنفسه ، و لا خفاء في استحالته . و مبنى هذه الأدلة على أن تكوين صفة حقيقة كالعلم و القدرة ، و المحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات و الاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى و تقدس قبل كل شيء و معه و بعده و مذكورا بألسنتنا و معبودا لنا و مميتا و محييا و نحو ذلك. و الحاصل في الأزل هو مبدء التخليق و الترزيق والإماته و الإحياء و غير ذلك و لا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة و الارادة ، فإن القدرة و إن كانت نسبتها إلى وجود المكوّن و عدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين . و لما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب ، فلو كان قديما لزم قدم المكونات و هو محال أشار إلى الجواب بقوله : و هو أي التكوين تكوينه للعالم و لكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه و إرادته ، فالتكوين باق أزلا و أبدا ، والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم و القدرة و غيرهما من

((مع أنه مشاهد)) : محسوس بين العينين ، ((و إما بدونه)) : يعني أن يكون حدوثه بدون تكوين آخر ((فيستغني الحادث)) : يعني التكوين الأول ((عن المحدث)) و هو القادر والفاعل المختار عند أهل الحق و عند أهل العقل ((والإحداث)) : يعني الخروج من العدم إلى الوجود ((و فيه تعطيل الصانع)) : إذ بضرورة العقل إذا جاز حدوث حادث واحد بدون التكوين جاز حدوث جميع الحادثات ؛ إذ لا قائل بالفصل و فيه تعطيل لا يخفي .

الوجه الرابع

((الرابع)) : يعني رابعها ((أنه لو حدث لحدث)) : يعني أن التكوين لو حدث فحدوثه لا يخلو ((إما في ذاته)) : يعني في ذات الباري سبحانه ، فيصير ((محلا للحوادث)) : و قد أبطلناه بمرّات ((أو في غيره)) : في غير ذات الباري سبحانه ((كما ذهب إليه أبو الهذيل)) : قائد الطائفة الهذيلية حمد ان بن أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة و مقرر الطريقة ، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء ((من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا و مكوناً لنفسه)) : لأن الخالق من قام به الخلق والمكون من قام به التكوين ؛ على أن هذا الكلام لا يجري في الأعراض ، و ذلك لأن قيام الشيء بالعرض ممنوع ((و لا خفاء في استحالته)) : يعني واستحالته ظاهرة .

الوجه الخامس

و منها : أن التكوين صفة مدح ، فلو لم يكن خالقاً قبل أن يخلق

لاكتسب بوجودهم صفة مدح مستكملاً بغيره ، و يتعالى اللّه عن ذلك ، و لبعض الناس على هذه الوجوه أسئلة سوفسطائية ، فتأمل و لا تغفل .

الرد على هذه الأدلة القاطعة

لما اشتهر بين الأشاعرة أن إثبات التكوين صفة قديمة قول محدث أحدثه أبو منصور و غيره ، متأخروا الحنفية ، و لا يذهب إليه قد مائهم من العراقيين و غيرهم ، و ليس في كلام المتقدمين منهم ذلك ، و كان الشارح قدس سره أشعري الأصول و حنفي الفروع ، فقال في الرد على هذه الأدلة القاطعة : ((و مبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية)) : ثابتة للباري سبحانه لا بالقياس إلى الغير ((كالعلم والقدرة)) : يعني مبنى هذه الأدلة الدالة على أن التكوين صفة قديمة أزلية حقيقية قائمة بذات اللّٰه سبحانه على ما ذهب إليه مشايخ الحنفية ، وأما إذاكان التكوين عبارة عن الإضافات والاعتبارات على ما ذهب إليه مشايخ الأشاعرة ؛ فلا نسلم هذه الأدلة ، لأنه حينئذٍ لا وجود له في الواقع في الخارج ، بل هو اعتبار عقلي و معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر ، فلا يحتاج إلى هذه الأدلة ، و على فرض وجوده الغيرالخاتم بذات اللّه سبحانه فلا يكون صفة له سبحانه .

مذهب المحققين من المتكلمين من مشائخ الأشاعرة أن التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية وأنه عين القدرة والاراة

((والمحققون من المتكلمين)) : من مشايخ الأشاعرة ((على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية)) : و معنى الاعتبار في عرف العقل : النظر في بعض الأشياء ليدرك به شيء أخر من جنسه ((مثل كون الصانع تعالى قبل كل شيء و معه و بعده)) : و من المعلوم أن اتصاف اللّٰه سبحانه بهذه الأشياء

بالنظر إلى شيء آخر ((و مذكوراً بألسنتنا و معبوداً لنا و مميتاً و محيياً و نحو ذلك)) : من الإضافات والتكوينات الخاصة : ((والحاصل في الأزل هو مبدء التخليق)) : و هو قدرته سبحانه عند مشايخ الأشاعرة : ((والترزيق والإماتة والإحياء و غير ذلک)) : من الإعزاز والإذلال والإبقاء والإفناء يعني إن الثابت له والقائم بذاته العلي في درجة الأزل منشأ هذه الأشياء و مبدأها و هو القدرة من حيث تضمنها لصلوح التأثير ، ((و لا دليل على كونه)) : يعني التكوين ((صفة أخرى سوى القدرة والإرادة)) : يعني التكوين عين القدرة والأرادة .

الرد على مذهب المحققين وأن التكوين ليس عين القدرة و الإرادة و لا مجموعهما بل غيرهما

و أنت خبير أن ما يكون وصفا له سبحانه في إيجاد المكونات مبدء التكوين ، فهو صفة مؤثرة في وجودالأثر والقدرة صفة له بمعنى صحة صدور الأثر و هو أخص مطلقاً من القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات ، و مبدء التكوين خاصة بما يدخل منها في الوجود والقدرة ، والقدرة لا تقتضي أن يكون المقدور موجوداً ، و مبدء التكوين يقتضيه ، فبعد هذه المقدمات إذا راجعت إلى وجدانک و انصافک علمت بأول توجه العقل أن التكوين ليس عين القدرة و لا عين الإرادة و لا مجموعهما ، فافهم ، و لا تكن من الغافلين ، بل كن من العاقلين .

الاعتراض والجواب

و لما كان لقائل أن يقول : إن القدرة متساوية إلى وجود المقدرات و عدمها ؛ فكيف تكون مبدء الإيجاد والإحداث، دفعه بقوله :

((فإن القدرة و إن كانت نسبتها إلى وجود المكوّن و عدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحدالجانبين)) : من الوجود والعدم .

استدلال مشائخ الأشاعرة القائلين بحدوث التكوين

و لمّا استدل القائلون يعني مشايخ الأشاعرة ((بحدوث التكوين بأنه)) يعني التكوين ((لايتصور بدون المكون)) : بناءًا على أن التكوين إضافة ، إذ هي التي يستحيل وجودها بدون المضاف ((كالضرب بدون المضروب)) : يعني كالضرب يستحيل وجوده بدون المضروب ، و حاصله : لا وجود لتكوين بدون المكون ؛ كما لا وجود للضرب بدون المضروب ، ((فلوكان)) : يعني التكوين ، ((قديما لزم قدم المكونات)) : يعني أن التكوين لوكان أزليا لزم أزلية المكونات ، ((و هو محال)) : ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر.

الاشارة إلى الجواب

أشار إلى الجواب بقوله : ((وهو أي التكوين تكوينه)) : يعني تخليق الباري سبحانه ((للعالم)) : يعني أن التكوين المعبر عنه بالتخليق والإيجاد والإحداث والفعل و نحو ذلك صفة ذاتية نفسية قديمة أزلية ، يكوّن اللّٰه سبحانه بها الأشياء في وقت وجودها ، ((و لكل جزءٍ من أجزائه لا في الأزل ؛ بل لوقت وجوده على حسب علمه و إرادته)) : يعني إن أجاد اللّٰه سبحانه لكل جزء من أجزاء العالم إنما هو في الوقت المقدر لابتداء وجود ذلك الجزء في علمه سبحانه على الوجه المخصوص الذي تعلقت به الارادة ، ((فالتكوين باق)) : بنفسه و ذاته ((أزلا و أبدا والمكون حادث بحدوث التعلق)) : فالتكوين قديم والمكون و تعلقه بالمكون حادث ((كمافي العلم والقدرة و غيرهما من الصفات القديمة)) : كالسمع والبصر والإرادة ((اللتى لا يلزم من قدمها)) : يعني من قدم هذه الصفات ((قدم متعلقاتها)) : يعني من

المعلومات الحادثة و المقدورات و المبصرات و المسموعات و غيرها ((لكون تعلقاتها)) : يعني تعلقات هذه الصفات القديمة ((حادثة)) : فتعلق وجود كل شيء وقت وجوده بتخليقه و تكوينه القديم .

مراد المشائخ الحنفية بالتكوين

و قد سبق منا انفاً أن مشايخنا الحنفية لم يقصدوا بالتكوين ما تكون صفة إضافية نسبية مثل الضرب : حتى يلزم من حدوث المكون حدوث التكوين : بل أرادوا به أن مبدء التكوين صفة أزلية قديمة ، في " التأويلات " لإمامنا علم الهدى أبي منصور الماتريدي : إذا أطلق الوصف للّه سبحانه بما يوصف به من الفعل والعلم و نحوه يلزم الوصف به في الأزل ، فيوصف به لمعنى قائم به بذاته قبل وجود الخلق ، و في " تعديل العلوم" للصدر العلامة : صفات الأفعال ليست نفس الأفعال ، بل منشأها ، فالصفات قديمة والأفعال حادثة ، و في " تبصرة الأدلة " لأبي المعين النسفي : إن الخالق وصف له إجماعا ، فلا بد من وجود معنى يكون به خالقا ، و يتصف كسائر الصفات القدسية . فبعد هذه العبارات اندفع إشكالات أوردت مشايخ الأشاعرة . و عدت من الصعاب .

اشكال الامام الفخر

منها : ما قال الإمام الفخر : إن عنيتم به نفس الموثرية فهو صفة نسبة ، والنسبة لا توجد إلا بعد المنتسبين ، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، و إن عنيتم به صفة مؤثرة في صحة وجود الأثر ، فهي عين القدرة .

اشكال القاضي العضد و القاضي البيضاوي

و منها : ما قال القاضي العضد في " المواقف "، والقاضي البيضاوي

في "الإشارات والطوالع ": إن القدرة لا تاثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود ؛ لأن إمكان الممكن بالذات و ما يكون بالذات لا يكون بالغير ؛ بل القدرة صفة مؤثرة في وجود المقدور ، والتكوين : هو تعلق القدرة بالمقدور حال إرادة إيجاده سبحانه و هو حادث .

اشكال صاحب المقاصد

و منها : ما قال صاحب" المقاصد ": إنه لا يعقل من التكوين إلا الإحداث و إخراج المعدوم إلى الوجود و لا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر فلايكون موجوداً عينياً ثابتاً في الأزل .

الخلاصة

و التلخيص : أن مبدء الإيجاد إنما هو صفة القدرة و الإرادة عند مشايخ الأشاعرة ، و لا تحقق لصفة نفسية هي التكوين عندهم ، و مبدء الإيجاد عند مشايخ الحنفية محققي الماتريدية هي صفة التكوين الأزلية و الإرادة ، و الفرق دقيق ، فافهم .

.... و هذا تحقيق ما يقال : إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى و صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع و استغناء الحوادث عن الموجد ، و هو محال ، و إن تعلق فإما أن يستلزم ذلك قدم مايتعلق وجوده به يلزم قدم العالم و هو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به ، و ما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه ؛ إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير و الحادث ما يتعلق به ففيه نظر، لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة . و أما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم و القديم بخلافه ، و مجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز أن يكون محتاجا إلى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا ....

تقرير المصنف تحقيق قول الشيخ حافظ الدين صاحب العمدة

((و هذا)) : الذي قرره المصنف رحمه الله في قدم التكوين مع حدوث المكونات ((تحقيق ما يقال)) : القائل (١)□ الشيخ حافظ الدين صاحب " العمدة " ((إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى وصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع)) : يعني نقول لهم : هل تعلق وجود العالم بذاته أو بصفة من صفاته أم لا ؟ ، فإن قالوا لا ؛ فقد عطلوه ((واستغناء الحوادث عن الموجد)) : هذه المقدمة أوردها الشارح من قبل نفسه ((و هو محال)) : إذ لا معنى لكونه سبحانه صانعا للعالم إلا تعلقه به أو

(١) و صاحب البداية و صاحب الأصول الصابوني

بصفة من صفاته و لا طريق إلى العلم بوجوده بالدليل إلا ذلك ((و إن تعلق)) : و إن قالوا : نعم ، تعلق وجود العالم بذاته أو بصفة من صفاته ، ((فإما أن يستلزم ذلك قدم يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم و هو باطل)) : لأنه ثبت بالبرهان أن العالم بجميع أجزائه حادث ((أولا)) : يعني قلنا : هل يقتضي ذلك أزلية العالم أم لا ، فإن قالوا: نعم ؛ فقد كفروا ، و إن قالوا : لا ؛ بطلت شبهتهم ، ((فليكن التكوين أيضاً)): مثل ذات الباري سبحانه ((قديما مع حدوث المكون المتعلق به)) : يعني بالتكوين .

الشبهة من الشيخ حافظ الدين

((و ما يقال)) : القائل الشيخ حافظ الدين إشارة إلى دفع شبهتهم في حدوث التكوين ، و هو أن يقال: إن قدم التكوين يقتضي قدم المكون ((من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير ، والحادث ما يتعلق به)) : يعني ما يتعلق تكونه بالتكوين حادث ضرورة أن المحدث ما يتعلق وجوده بغيره ، والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره ، والعجب كل العجب ! أن قوماً يدّعون البراعة في التوحيد والصفات ، والتبحر في معرفة الدلائل ، يزعمون أن القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم المكونات مع علمهم أن ماتعلق وجوده بسبب من الأسباب فهو الحادث ؛ لأن القديم هو المستغني في وجوده عن غيره ، فما لم يستغن عن غيره و تعلق وجوده به كان محدثا ضرورة ، والمكون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديماً .

دفع شبهة الشيخ حافظ الدين

((ففيه نظر لان هذا)) : يعني الذي ذكره الشيخ حافظ الدين ((معنى القديم والحادث بالذات)) : يعني من معنى القديم و الحادث ، إنما هو معنى القديم والحادث بالذات . ((على ما تقول به الفلاسفة)) : الفلاسفة قائلون بقدم العالم بالزمان و حدوثه بالذات ، فهو وإن كان لا ابتداء لوجوده عندهم إلا أنه حادث بالذات ؛ لأن وجوده متعلق بغيره و مستند إليه سبحانه بالإيجاب ، و حاصله : أن هذا

الجواب لا يكون على طريق أهل السنة ؛ بل يكون على طريق الفلاسفة ؛ لأن القديم والحادث بالذات إنما يكون عند الفلاسفة - و أما عند أهل السنة مما سوى الله سبحانه حادث بالزمان ، أي المسبوق وجوده بالعدم ، و لا يلزم من تعلق وجود المكون بالتكوين الحدوث بهذا المعنى ؛ بل يلزم منه الحدوث الذاتي هو عبارة عن تعلق الوجود بالغير - ((و أما عند المتكلمين فالحادث)) : يعني الحادث بالزمان ((ما لوجوده بداية)) : قال الشارحُ قدس سره في تفسيره : ((أن يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه)) : يعني لا بداية لوجوده و لا يكون مسبوقا بالعدم ((و مجرد تعلق وجوده)) : يعني وجود المكون ((بالغير)) : يعني بالتكوين أو بسبب من الأسباب غيره ((لا يستلزم الحدوث)) : يعني حدوث المكون ((بهذا المعنى)) : يعني ما يكون مسبوقا بالعدم مع أن المراد بالحدوث في المكونات الحدوث بهذا المعنى؛ ((لجواز أن يكون محتاجا إلى الغير صادرا عنه دائما بدوامه ، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا)

النظر في النظر

أقول : ففي نظره نظر ، و ذلك لأن المقصود بيان أن المعروف من جهة الشريعة في صحة الإيمان والعقيدة من معاني القدم والحدوث ، هو هذا القدر سواء سماه الفلاسفة والمتكلمون أو غيرهم في اصطلاحهم بالحدوث الذاتي أو بالحدوث الزماني أو بغير ذلك ، و لا حاجة لنا إلى استلزامه المسبوقية بالعدم ؛ لأن الشرع ما كلفنا باعتقادها و لم يحكم بوجوبها ، والواضع للشرائع ليس إلا هو العزيز الجبار دون المتكلمين و غيرهم من النظار. فإن زعموا أنهم أخذوا ذلك من الشرع طولبوا بإقامة حجة شرعية بتلاوة آية أو برواية سنة ، و لم يجدوا لذلك سبيلا ، و إن كان بعضهم لبعض ظهيرا .

.... نعم ! إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم ، كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه . و من هٰهنا يقال : إن التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولى ؛ و إلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير ؛ و الحاصل : إنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون و أن وزانه معه وزان الضرب مع المضروب ، فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين أعنى الضارب و المضروب و التكوين صفة حقيقة ....

توجيه قول الشيخ حافظ الدين

((نعم)) توجيهه لذلك القول ((إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار)) : يعني أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين هو القول بالحدوث الزماني ، إذا كان صدور الكائنات عن الواجب سبحانه بالقصد والاختيار ، و إليه ذهب أهل السنة ((دون الإيجاب)) : يعني من غير قصد واختيار ، و إليه ذهب الفلاسفة . والفاعل بالاختيار هو الذي إن شاء فعل و إن شاء ترك . والفاعل بالإيجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ، و لم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار ((بدليل لا يتوقف على حدوث العالم)) : لأن حدوث الكائنات عند الجماعة يتوقف على أن يكون الصانع سبحانه فاعلا مختارا ، فهذا التوقف على الدليل الذي يتوقف على حدوث الكائنات وجب الدور ((كان القول بتعلق وجوده)) : يعني وجود المكون ((بتكوين الله سبحانه قولا بحدوثه)) : لأن ما يصدر بالاختيار حادث ؛ إذ

بضرورة العقل أن الممكن إذا كان مفتقرا إلى موجد مختار ، وجب أن يكون حادثا زمانيا مسبوقا بالعدم ؛ و ذلك لأنه لا يكون موجودا حال إرادة الصانع إحداثه و إيجاده ، فلا محالة يكون عند الإرادة معدوما .

الرد على الفلاسفة

((و من ههنا)) : يعني و من أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم و مخرجا من العدم إلى الوجود ((يقال : إن التنصيص)) من الإمام النسفي ((على كل جزء من أجزاء العالم)) : مع ملاحظة قوله بوقت وجوده ((إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض أجزاء كالهيولى)) ، و النفوس ، و العقول ، و الصور الجسمية والنوعية و غيرها من الأشياء ((و إلا)) : يعني و إن لم يكن المقصود بالحادث هذا المعنى ((فهم)) : يعني الفلاسفة ((إنما يقولون بقدمها)) : ، يعنى بقدم الهيولى و غيرها ((بمعنى عدم المسبوقية بالعدم)) يعني القدم بالزمان لا بالذات ((لا بمعنى عدم تكونه بالغير)) : يعني لا بمعنى أنه لا يحتاج إلى الغير هذا لا يقوله إنسان ، فلم يتم الرد على الفلاسفة ؛ لأن كل جزء من أجزاء الكائنات عندهم أيضًا حادث ذاتا .

حاصل الجواب في الرد على القائلين بحدوث التكوين

((والحاصل)) : يعني حاصل الجواب في الرد على القائلين بحدوث التكوين ((إنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين)) : يعني لا يتحقق وجود التكوين ((بدون وجود المكون)) : يعني قبله عند عدمه السابق ((وإن وزانه معه وزان الضرب مع المضروب)) : و أيضًا لا نسلم أن حال التكوين مع المكون حال الضرب مع المضروب ((فإن الضرب صفة إضافية)) : يعني ذات إضافة لا أنه نفس الإضافة ؛ لأن الضرب اسم لِما قام بالضارب مأخوذا مع الإضافة إليه و إلى المضروب ((لا يتصور بدون المضافين)) : أعني الضارب والمضروب ((والتكوين صفة حقيقة)) : فليس صفة ذات إضافة و ليست الإضافة ملحوظة فيه أصلا و رأسا ، لأنه يقوم بذاته مع عزل اللحظ عن تعلقه بالمكون

...... هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا عينها ، حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققه بدون المكون مكابرة و انكارا للضروري ، فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول و وصول الألم إليه من وجود المفعول معه ؛ إذ لو تأخر لانعدم هو ؛ بخلاف فعل الباري تعالى فانه أزلي واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول و هو غير المكون عندنا ؛ لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب و الأكل مع الماكول ....

((هي مبدأ الإضافة)) :اللتي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ((لا عينها)): يعني لاعين الإضافة اللتي هي وزان الضرب ، أقول : التكوين له معنيان : أحدهما الصفة النفسية الذاتية اللتي هي مبدأ الإيجاد والإحداث والاختراع والإبداع بالفعل ، و ثانيهما التكوين بالفعل : هو عبارة عن تعلق الصفة النفسية بالمكون ، فهو نسبة بين المكون والمكون كالضرب والذي تقول محققي الماتريدية بقدمه إنما هو الصفة دون التعلق ، والذي لا بد من تحقيقه في المكون إنما هي النسبة و التعلق و التكوين بالفعل ((حتى لو كانت عينها)) : و أما على أن التكوين هو لنفس تلك الإضافة ((على ما وقع في عبارة المشايخ)) : صاحب " التبصرة " و صاحب " الإرشاد "، تسامح بعض مشايخنا في تفسيره بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ، ((لكان القول بتحققه بدون المكون مكابرة)) : يعني جدالا بلا غاية ((و إنكارا للضروري)) يعني بل مصادمة للبداهة ؛ لأن وجود الإضافة نفسها من غير المضافين محال ببداهة ، فتدبر. ((فلا يندفع بما يقال)) : يعني فالاعتراض وارد و لا يقوم في وجهه ما يقولونه من أن ((الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول و وصول الألم إليه من وجود المفعول معه ؛ إذ لو تأخر

لانعدم هو)) : لأن العرض لا يبقى زمانين عند شيخ الأشاعرة ((بخلاف فعل الباري تعالى فإنه أزلي واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول)) : و حاصله : أن السوال وارد و لا يقوم في وجهه ما يقولونه من أن فعل الباري ليس كأفعال غيره ، لا بدلها من وجود المفعول ؛ لأنها أعراض مستحيلة البقاء ، و فعل الله سبحانه قديم واجب البقاء إلى وقت وجود المفعول ، لأنه مكابرة و لا يخلو عن تحكم ، أقول : الاختلاف و أدلة الجانبين واقعة قبل تنقيح ما هو أصل الاختلاف ، فأدلة الماتريدية مبنية على أن التكوين صفة حقيقية ، و أدلة الأشعرية قائمة على أنه إضافة محضة و أمر اعتباري مأخوذ من نسبة الأثر إلى المؤثر ، و ليس ههنا مبدأ عيني و صفة منضمة إلى المؤثر .

التكوين غير المكون عندنا وفيه رد على مشائخ الأشاعرة

و لما قال مشايخ الأشاعرة : إن التكوين عين المكون ، فقال في الرد عليهم ((و هو)) : يعني التكوين ((غير المكون عندنا)) : يعني مشايخ الحنفية .

احتجاج مشائخ الأشاعرة والجواب عنه

واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ هذا خلق الله فأروني ما ذا خلق الذين من دونه ﴾ ، و بقوله : ﴿ إن في خلق السموات و الأرض و اختلاف الليل و النهار ﴾ ، والجواب عنه أن إطلاق الحدث الساذج على المفعول شائع ذائع ، فلا يتم التقريب .

احتجاج مشائخ الحنفية بوجوه عقلية، الوجه الأول

و احتج مشايخ الحنفية بوجوه عقلية ، أحدها : ما أشار إليه بقوله : ((لأن الفعل يغائر المفعول بالضروة)) : يعني إن التكوين فعل والفعل يغائر المفعول ، قال بعض الأفاضل : و فيه نظر لأن التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه - أقول : و في نظره نظر ، و ذلك لأن المطلوبة بالفعل ما به الفعل و هو مبدأه ، و هو منفصل عن المفعول ، و أيضًا قد سبق بمراتٍ عديدةٍ أن المراد به المبدأ ((كالضرب مع المضروب و الأكل مع المأكول)) .

..........و لأنه لو كان نفس لا مكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة أنه مكوّن بالتكوين الذي هو عينه ، فيكون قديما مستغنيا عن الصانع و هو محال ، و ان لا يكون للخالق تعلق بالعام سوى أنه اقدم منه قادر عليه مع غير صنع و تاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه ؛ و هذا لا يوجب كونه خالقا و العالم مخلوقا ، ....

الوجه الثاني

و ثانيها : ((و لأنه لو كان)) : يعني التكوين ((نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه)) : فنكون إذن نحن موجودين بأنفسنا .أو بحكم الاتفاق و إذا كان وجودنا بأنفسنا ، أو بحكم الاتفاق فلا يصح وجودنا عن عدم ، و قد ثبت بالبرهان القاطع وجودنا عن عدم ((ضرورة أنه)) : يعني المكون ((مكوّن بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع)) : فحينئذ يكون المكون واجب الوجود لا ممكن الوجود ((وهو محال)) : و هذا محال في حق الحق ؛ لأنه يستلزم قيام التكوين الذي هو العالم به سبحانه ، و ذلک محال ؛ بل يستلزم أن يكون الباري سبحانه متصفا بالأعراض ؛ لانها عين تكوينها القائم به سبحانه ، و ذلک محال .

الوجه الثالث

و ثالثها : ((و أن لا يكون للخالق تعلق بالعالم)) : و ذلک من حيث أن تكونه إنما هو بنفسه ((سوى أنه أقدم منه)) : من حيث أنه واجب قديم ((قادر عليه)) : لا أنه خالق له بالفعل ، ((مع غير صنع و تأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه و هذا)) : يعني عدم تعلق الخالق بالمخلوق ((لا يوجب كونه خالقا و العالم مخلوقا)) : و ذلک لعدم احتياجه في وجوده إليه سبحانه .

.... فلايصح القول بأنه خالق للعالم و صانعه ، هذا خلف ؛ و ان لايكون الله تعالى مكونا للأشياء ضرورة أنه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين ، و التكوين إذا كان عين المكون لايكون قائما لذات الله تعالى ، و ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر أسود و هذا الحجر خالق و للسواد ؛ إذ لا معنى للخالق و الأسواد إلا من قام به الخلق و السواد ، و هما واحد ، فمحلهما واحد : و هذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا ، لكنه ينبغى للعاقل أن يتامل في أمثال هذه المباحث و لاينسب إلى الراسخين من علماء أصول الدين ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تميز ؛ بل يطلب لكلامه محملاً يصلح محلا لنزاع العلماء و خلاف العقلاء ، فإن من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس ههنا إلا الفاعل و المفعول ، و أما المعنى الزي يعبر عنه بالتكوين و الإيجاد و نحو ذلك ....

((فلا يصح القول بأنه خالق للعالم و صانعه هذا خلف)) : يعني عدم صحة القول بأنه خالق للعالم و صانعه ؛ لأن الثابت بالأدلة السمعية والبراهين العقلية أن الله سبحانه خالق ، والعالم مخلوق .

الوجه الرابع

و رابعها :((أن لا يكون الله تعالى مكونا للأشياء ضرورة أنه لا معنى المكون)) : بحسب العرف والعربية إلا من قام به التكوين ((والتكوين إذا كان

عين المكون لا يكون قائما بذات الله سبحانه)) : و ذلك لأن المكون غير قائم بذات الله سبحانه ، والتكوين إذا كان عين المكون فلا يكون التكوين أيضا غير قائم بذاته سبحانه .

الوجه الخامس

((و أن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود ، و هذا الحجر خالق للسواد ؛ إذ لا معنى للخالق و الاسود إلا من قام به الخلق و السواد)) : و قد قلتم : إن تكوين الشيء عينه فتكوين السواد عينه ، فما قام به السواد قام به تكوينه ؛ ((و هما واحد)) : يعني الخلق و السواد لأن الخلق تكوين و السواد مكون و التكوين عين المكون : ((فمحلهما واحد)) : لأن اتحاد الحال يوجب اتحاد المحل ، فإن يكون الحجر محلا للسواد يوجب أن يكون محلا للتكوين و الخلق ، ((و هذا كله تنبيه))، يعني هذه الوجوه كلها تنبيهات ((على كون الحكم بتغائر الفعل و المفعول ضروريا)) : يقول : إن الحكم بتبائن التكوين و المكون بديهي ، والمقرر أن البديهي لا يحتاج إلى الدليل ؛ بل لا يجوز إقامة الدليل عليه ، فهذه الوجوه اللتي ذكرها مشايخ الحنفية ليست بدلائل؛ بل تنبيهات على بداهة الحكم ، و لا يبعد أن يقال: و يمكن أن يكون بداهة البديهي نظرية ؛ لأن البديهي ذاته لا ثبوت صفاته له ، فلا حاجة إلى التنبيه على التنبيه ، فتأمل . ((لكنه ينبغى للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث)) : يعني مسائل التكوين أن التكوين صفة حقيقية أو صفة إضافية أو أن التكوين عين المكون أو غيره ((و لا ينسب إلى الراسخين)) : أشار به إلى مشايخ الأشاعرة ، و منهم إمامهم ((من علماء أصول الدين)): يعني علماء علم التوحيد و الصفات ، فإن الكلام أصول من أقوى أصول الدين و علومه

((ما تكون استحالته بديهية ظاهرة)) : لأن قلوبهم و أذهانهم أرفع من أن لا يعقلوه و لا يعلموه ((على من له أدنى تميز)) : يعني في الفنون أو في الصواب و الخطأ ((بل يطلب لكلامهم محملا)) : يعني مطلبا و مقصدا و معنى صحيحا يحمل عليه كلامهم ((يصح محلا لنزاع العلماء و خلاف العقلاء)) لئلا يلزم نسبة المكابرة إلى العلماء المحققين ، أقول : كان الشارح قدس سره إماما في العلوم العقلية و النقلية وافر الديانة والجلالة، و كان كثير التواضع ، و إلا فلا حاجة إلى هذا البيان .

المحمول الصحيح لكلام مشائخ الأشاعرة

((فإن من قال)) : و هو شيخ مشايخ الأشاعرة ((التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس مهنا)) : يعني في الخارج بعد إحداث هذا الفعل ((إلا الفاعل و المفعول ، و أما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين و الإيجاد و نحو ذلک)) : من الإبداع و الاختراع ....

.... فهو أمر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول ، و ليس أمرا محققا مغائرا للمفعول في الخارج ، لم يرد أن مفهوم التكوين هو بعنيه مفهوم المكون لتلزم المحالات و هذا كما يقال أن الوجود عين الماهية في الخارج ....

((فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول)) : يعني من إضافة المؤثر إلى الأثر ((و ليس أمرا محققا ، مغائرا للمفعول في الخارج)) : بل مهنا جود واحد ، يستند أولا و بالذات إلى الفاعل والمفعول ، و ثانيا و بالعرض إلى هذا الأمر الاعتباري المأخوذ عن أحدهما أو مجموعهما ، و هذا شان الأمور الانتزاعية بالنظر إلى مناشيها و مباديها ، فلا يكون في الخارج إلا الفاعل و مفعوله ، وهو الأثر الصادر عنه في الخارج ، و أما المعنى المصدري بمعنى الإيقاع والتأثير فليس له وجود في العين ، و قد سبق مذهب الأشاعرة أن التكوين من الإضافات والاعتبارات وصفات الأفعال لا من الصفات النفيسة الذاتية ، فإذا نظرنا في التكوين والمكون على هذا لا يثبت إلا وجود المكون حقيقة ، و أما وجود التكوين فهو اعتباري إضافي .

((و لم يرد)) : شيخ مشايخ الأشاعرة ((أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون)) : يعني لم يرد أن مفهومهما واحد ، هذا لم يقل به عاقل فضلا عن فاضل و فضلا عن الشيخ ((لتلزم المحالات)) : يعني تلك المستحيلات أو ردها مشايخ الحنفية .

نظيره

((و هذا)) : يعني قول الشيخ أن التكوين عين المكون نظير قول القائل ، ((كما يقال إن الوجود عين الماهية في الخارج)) : إشارة إلى دفع الاستبعاد عن هذا القول بإثبات نظيره ....

.... بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق و لعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل و المقبول كالجسم والسواد ؛ بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغائران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود و بالعكس ؛ فلا يتم إبطال هذا الرأي إلا بإثبات أن تكون الأشياء و صدور ها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقة قائمة بالذات ....

((بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية ، تحقق و لعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر)) : و لأنه ثبت في موضعه أن الوجود من الأوصاف الانتزاعية مأخوذ من نفس الشيء ، و ليس من الأوصاف الانضمامية ، و إلا لزم تقدم وجود المنضم إليه على وجود المنضم ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه في الوجود ، أو التسلسل أو الدور في الوجودات ؛ بل وجوده في موضوعه هو عين وجود موضوعه ((حتى يجتمعا)) : يعني الماهية والوجود ((اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد)) : القابل هو الجسم و المقبول هو السواد ((بل الماهية إذا كانت)) : يعني تقررت و وجدت ((فتكونها)) : يعني وجود الماهية ((هو)) : يعني المكون ((وجودها)) : يعني الماهية ((لكنهما متغائران في العقل)) : يعني أن للعقل أن يتعقل الماهية دون الوجود ((بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود و بالعكس)) : بمعنى أن يتصور الوجود دون الماهية : لأنه لا تضايف بينهما ، و التلازم في التحقق دون التعقل ((فلا يتم إبطال هذا الرأي)) : يعني إبطال مذهب الشيخ و أشياعه من أن التكوين عين المكون . ((إلا بإثبات أن تكون الأشياء و صدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات)) : يعني بذات واجب الوجود ....

.... مغائرة للقدرة و الارادة ، و التحقيق : أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجادا له ، و إذا نسب إلى القادر يسمى الخلق و لاتكوين و نحو ذلك ، فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بجود المقدور لوقته ، ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالتصوير و الترزيق و الأحياء و الاماتة و غير ذلك الى مالا يكاد يتناهى . و أما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا ، و إن لم يكن متغايرة . و الأقرب ما ذهب إليه المحققون ، منهم ....

((مغائرة للقدرة و الإرادة)) .

الجواب من مشائخ الحنفية

و قد أثبت مشايخنا الحنفية بالأدلة اليقينية أن التكوين صفة حقيقية قائمة بذاته العلية مؤثرة مغائرة و مبائنة القدرة والإرادة ، و قد أبطلنا بالبراهين القاطعة مذهب الشيخ و أشياعه ، فكيف تقول : فلا يتم إبطال هذا الرأي ، هذا منك تعصب لا غير .

ميل من الشارح إلى مذهب الشائخ الأشعري بأنه أمر اعتباري

((والتحقيق)) : يعني و مذهب المحققين هم الأشاعرة يقولون : ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص على وفق الإرادة ((أن تعلق القدرة على وفق الإرادة)) : يعني في التخصيص بأحد الجانبين وأحد الأوقات ((بوجود

المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجادا له)): من حيث أنه تعلق مفيد لوجوده ((و إذا نسب إلى القادر)) : من حيث أنه سبب لصدور المقدور و إن صدوره بإرادته و اختياره ((يسمى الخلق والتكوين و نحو ذلک)) : من الإبداع والاختراع و الفعل و الصنع و غيرها ((فحقيقته)) : يعني حقيقة التكوين أمر إضافي ((كون الذات)) : يعني ذات الواجب الوجود ((بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته)) : يعني في وقت وجود المقدور في علمه ((ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات)) : من الصورة و الرزق و الحياة و الموت و غيرها ((خصوصيات الأفعال كالتصوير و الترزيق و الإحياء و الإماتة)) : فالتصوير هو القدرة باعتبار تعلقها بالصورة ، و الترزيق تعلقها بإيصال الرزق ، و الإحياء تعلقها بإيصال الحياة ، والإماتة تعلقها بإيصال الموت ، و من هذا يقولون : صفات الأفعال إضافات ، و صفات الأفعال حادثة ؛ لأنها عبارة عن تعلقات القدرة و التعلقات حادثة ((و غير ذلک إلى ما لا يكاد و يتناهي)) : من مقدوراته المختلفة الأنواع لا تعد و لا تحصى .

مذهب ثالث ذهب إليه بعض مشائخ الحنفية الماتريدية

((و أما كون كل من ذلک)) : من الصفات الفعلية و فصول التكوين ، ((صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر)) : بيان مذهب ثالث ذهب إليه بعض مشايخ الحنفية الماتريدية يقولون : إن التكوين ليس وصفا إضافيا ؛ كما يقول به شيخ مشايخ الأشاعرة ، و لا صفة واحدة حقيقية ؛ كما قالت أكثر مشايخ الحنفية الماتريدية ، بل كل من الصفات الفعلية صفة حقيقية أزلية ((و فيه تكثير للقدماء)) : فيه نوع إيماء إلى أن التكثير ليس أمرا مناسبا .

تائيد المذهب الثالث

أقول : و أي مضائقة فيه فإن نفس تعدد القدماء من جهة الأوصاف و النعوت

لا محيص عنه للقطع بوجود الصفات الحقيقية ، و هي قديمة أزلية لا محالة ، و أما قول مشايخ الأشاعرة و أكثر مشايخ الماتريدية إنما أثبتوا الصفات القديمة السبعة ، أو الثمانية للضرورة الموجبة لإثباتها ، فينبغي نفي ما لا ضرورة فيه ، فهو تحكم و مخالف لظاهر النصوص ((جدا)) : إنما قال : " جدا " لان التعدد و التكثر يلزم القائلين بالسبعة و الثمانية أيضا ((و إن لم يكن متغائرة)) : يعني بالذات بل بالصفات .

رد على الشارح

أقول : قد سبق في بحث الصفات أن المحال هو تعدد الذوات القديمة لا تعدد صفات قديمة قائمة بذات قديمة ، و لا يخفى على عاقل أن إثبات الصفات القديمة ، إن كان مخلا بالتوحيد وجب نفي السبع و الثمانية أيضا ، و إن لم يخل فلا بأس في إثبات صفات غير متناهية ، فتأمل و لا تغفل .

ترجيح الشارح لمذهب المحققين من مشائخ الماتريدية والرد على ترجيح الشارح

((والأقرب)) إلى التوحيد ((ما ذهب إليه المحققون منهم)) : يعني من مشايخ الماتريدية ـ و هم أكثرهم ـ أقول : هذا ليس بأقرب بل أبعد بل بمرات أبعد ، فإن ثبوت القدر المتناهي من الصفات العلية والكمالات الإلٰهية ثبوت بلا دليل ، والغرض ترجيح مذهب أكثر مشايخ الماتريدية على مذهب بعض مشايخ الماتريدية ، و ليس مراده اختيار هذا المذهب على سائر المذاهب ، فإن الأفضل عنده - قدس سره - مذهب مشايخ الأشاعرة ، و هو أن التكوين وصف إضافي و أمر اعتباري راجع إلى القدرة الحقيقية القديمة ، و مؤلفاته مملوئة به ، و ذلك لأن الشارح - قدس سره - أشعري الأصول و حنفي الفروع ، فتدبر .

.... و هو أن مرجع الكل إلى التكوين ، فإنه إن تعلق بالحياة يسمىٰ إحياء و بالموت اماتة و بالصورة تصوير أو بالرزق ترزيقا الى غير ذلک ، فالكل تكوين ، و إنما الخصوص بخصوصية التعلقات . و الإرادة صفة الله تعالى أزلية قائمة بذاته ، كرر ذلک تاكيد او تحقيقا لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت ....

((و هو أن مرجع الكل)) : من الإحياء و الإماتة و التصوير و الترزيق و غيرها ((إلى التكوين فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء و بالموت إماتة و بالصورة تصويرًا أو بالرزق ترزيقا إلى غير ذلک فالكل تكوين)): فنفس التكوين على هذا المذهب ، يعني مذهب أكثر مشايخ الماتريدية صفة حقيقية قديمة أزلية ؛ لكن فصولها وأنواعها أمور اعتبارية غير قديمة . ((و إنما الخصوص بخصوصية التعلقات)) : يعني و كلها عين التكوين مع فروق لحاظية ناشئة عن اختلاف تعلقاته باختلاف متعلقاته وبالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

صبية الإرادة: معناها والدليل عليها

((والإرادة صفة الله تعالى)) : ومعنى الإرادة عندالعقل واضح إذكل أحد منآ يعلم قبل صدورالفعل عنه أوتركٍ يظهرفي نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر، و عبّر الشارح عنها فيما سبق صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده ((أزلية قائمة بذاته)) : وإرادته قديمة تتعلق بكل موجودٍ و لا تقدم فيه و لا تأخر و لا تبدل و لا تغير، و هي والمشيئة عندنا واحدة في حقه سبحانه ، و مشيئة الكائنات تابعة لمشيئته قال الله سبحانه : ﴿ و ما تشاؤ ن إلا أن يشاء الله ﴾ ((كرّرذلک)) : مع أنه مفهوم و معلوم مماسبق في أوائل بحث الصفات ((تأكيداً و تحقيقا لإثبات صفةٍ قديمة لله تعالى)) راداً على المخالفين من

الفلاسفة و المعتزلة و الكرامية ((تقتضي تخصيص المكونات بوجهٍ دون وجهٍ في وقت دون وقت)) : يعني أنها صفة زائدة مغائرة للعلم والقدرة مرجحةٍ لبعض مقدور اته على بعضٍ ، و ذلك إنا وجدنا بعض أفعال اللّه سبحانه متقدمة و بعضهامتأخرة ؛ مع أن ماتقدم يجوز في العقل أن يتأخر ، و ما تأخر يجوز في العقل أن يتقدم ، وافتقر ذلك التقدم والتأخر إلى مخصصٍ ، و هو لا جائز أن يكون نفس الذات الواجب الوجود : فلأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة ، و لا جائز أن يكون هوالعلم ؛ لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، فلو كان هو تبعا لذلك العلم لزم الدور ، و لا جائز أن يكون هو نفس القدرة ؛ لأن خاصية القدرة الإيجاد ، و ذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات على السوية ، فلا بد من إثبات صفةٍ وراء هذه الصفات ، و تلك الصفة هي المسماة بالإرادة .

افترق الناس في إرادة اللّه إلى اربع ، وهم الفلاسفة والمعتزلة ، و الكراميه ، واهل السنة

و لماّ افترق النظار إلى أربع فرقٍ : فقوم يقولون : إن العالم وجد لذات اللّه سبحانه ، وأنه ليس للذات صفة زائدة البتة ، و لما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً ، و كانت نسبة العالم إلى اللّه سبحانه مثل نسبة المعلول إلى العلة . و قوم يقولون : إن العالم حادث و لكنه حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله و لا بعده لإرادة حادثةٍ حدثت له سبحانه لا في محلٍ ، فاقتضت حدوث العالم ، هولاء هم المعتزلة . و قوم يقولون : حدث العالم في وقت حدوثه لأرادة حدثت له في ذاته ، هولاء هم الكرامية . و قوم يقولون : حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الإرادة القديمة بحدوثه فيه من غيرحدوث إرادةٍ و من غير أن تتغير صفته القديمة هولاء هم أهل السنة وهم أهل الحق . فقال الشارح قدس سره راداً على الفرق الثلثة :

.... لاكما زعمت الفلاسفة من : أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالإرادة و الإختيا ؛ و النجارية من : أنه مريد بذاته لا بصفته و بعض المعتزلة من : أنه مريدة بإرادة حادثة لا في محل و الكرامية من : أن إرادته حادثه في ذاته ؛ و الدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة و المشية للّٰه تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به..................................

الرد على الفرق الثلاث

و قال : ((لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لافاعل بالإرادة و الاختيار)) : اتفق أرباب الأديان على أن تأثير الباري سبحانه في إيجاد العالم بالقدرة و الاختيار . و زعمت الفلاسفة أن تأثيره في وجود العالم بالإيجاب مثل تأثير الشمس في الإضائة ، و تأثير النار في التسخين و الإحراق .

احتجاج الفلاسفة على عدم إرادة تعالى والجواب عنه

و احتجت الفلاسفة على عدم إرادته سبحانه بأن اللّٰه سبحانه لو كان مريداً ، فإرادته إن كانت قديمة يلزم قدم المراد ، و يلزم قدم العالم ، و يلزم زوال القديم مع أن ماثبت قدمه امتنع عدمه ؛ لأنها لاتبقى بعد الإيجاد و إن كانت حادثة يستلزم قيام الحوادث بذاته سبحانه ، و يفتقر إلى إرادة أخرى و دار أو تسلسل . و الجواب : أنها قديمة متعلقة بزمانٍ معين ، إذ الإرادة قد سبق المراد ؛ كما ان واحداً مناً يريد الحج بعد سنةٍ أو سنتين ، فإذا كان وقته جزم الإرادة وحج ، و هذا ما أشاروا إليه بقولهم : الإرادة في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ، و الزوال إنما يرد على تعلقها بذلك الوقت ، و تعلقها حادث فلا يلزم

زوال القديم و الحق أن واحداً من العقلاء المعتمد بهم لم يصفوه بإنكار الإرادة القديمة الأزلية ، و إنما ينقل عن سفهاء الطبعيين و أوساخ الدهريين الذين هم كالأنعام بل هم أضل .

الرد على النجارية واكثر المعتزلة

((والنجارية)) : يعني و لا كما زعمت النجارية أصحاب حسين بن محمد النجار و أكثر معتزلة الري وحواليها على مذهبه وهم مرغوثية و زعفرانية و مستدركة ، وافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع البصر ، و وافقوا الصفاتية في خلق الأعمال ((من أنه مريد بذاته)): قال النجار تبعا للفلاسفة : الباري سبحانه مريد لنفسه كما هو عالم لنفسه . أقول : هذا صدر من جهله ؛ لأنه لما دل الدليل على استناذ هذا العالم إلى موجود واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته بعدما علمنا كونه مريداً ، والمعلوم غير ما هو غير معلوم ، فتدبر . ((لا بصفته)) : يعني لا بصفة الإرادة، هذا هو القول الثاني للنجار ، و أما القول الأول قدسبق ، يقول : معنى كونه مريداً أنه غير مغلوب و مقهور و لا مستكره ، و هذا أيضاً باطل لأن الجماد والنائم غير مقهور مع أنه ليس بمريد .

الرد على بعض المعتزلة

((و بعض المعتزلة)) : يعني و لا كما زعم بعض المعتزلة أبو علي الجبائي وأبوهاشم و عبدالجبار ((من أنه مريد بإرادة حادثةٍ لافي محلٍ)): يعني أن إرادة الله سبحانه قائمة بذاتها حادثة موجودة لا في محل ، و ذلك لأن إرادة الله سبحانه لو كانت قديمة أزلية وجب قدم المراد و هو مستحيل .

الرد على بعض الكرامية

((و الكرامية)) : يعني لا كما زعمت الكرامية ((من أن إرادته حادثة في ذاته)): يعني أن إرادة الله سبحانه صفة حادثه يخلقها الله سبحانه في ذاته ، و ذلك لأن إرادة الله سبحانه ، لو كانت قديمة وجب تعدد القدماء ، و هذا قد أبطلناه سابقا .

احتجاج أهل السنة بالمنقول والمعقول

((والدليل على ما ذكرنا)) : من مذهب أهل السنة أن الله سبحانه مريد في صنعه بإرادة قديمة أزلية قائمة بذاته سبحانه ، ((الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة و المشية)) : هذا رد على النجارية ، و قد احتج أهل السنة بالمنقول من قوله سبحانه : ﴿ يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ يريد الله ليبين لكم ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم ﴾ . و احتج أهل السنة بالمعقول من وجهين : الوجه الأول : أن وجود كل حادث موقوف على تعلق الإرادة به، فلو كانت إرادة الله محدثة احتاجت إلى إرادة أخرى و لزم التسلسل . قيل : لقائل أن يقول عليه : إنكم أثبتتم الإرادة لترجح أحد وقتي الإيجاد على سائر أوقاته ، و جوزتم أن للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح ، فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلا مرجح ؛ ثم تصير تلك الإرادة مرجحة لما عداها ، فلا يلزم التسلسل ؟ نقول في الجواب عنه : و لا شك أن من جوّز للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح يلزمه ذلك ، و أما من لم يجوزه فلا يلزمه ـ الوجه الثاني : أن إرادة الله سبحانه لو كانت حادثة فإما أن تكون قائمة بذاتها أو قائمة بذات الله سبحانه و كلا هما باطل ـ أما الأول فلأن الإرادة الحادثة صفة ، و قيام الصفة بنفسها غير معقول ؛ و مع ذلك كان اختصاص ذاته سبحانه بالإرادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص ؛ لأن الإرادة إذا كانت قائمة بذاتها كانت نسبتها إلى جميع الذوات ذات الباري سبحانه و ذوات الممكنات على السواء ، فكان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص .

الدخل المقدر والجواب عنه

قوله : " و كونها لا في محل " ، مفهوم سلبي ، إشارة إلى جواب دخل مقدر ، تقرير الدخل : أن ذات الله سبحانه لا في محل ، و الإرادة أيضا لا في محل ، فكان اختصاص ذاته سبحانه بالإرادة أولى من غيره . و تقرير الجواب : أن كون الإرادة لا في محل مفهوم سلبي ، لا يصلح أن يكون مخصصا ؛ لأن السلب لا يكون علة للثبوت ، و لهم أن يقولوا : لا نسلم أن الأرادة على تقدير كونها قائمة بذاتها و بنفسها كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص ، قوله : لأن نسبتها إلى جميع الذوات على السواء ، قلنا : لا نسلم فإن ذات الله سبحانه فاعل للإرادة واختصاص الفاعل بالاثر أولى من اختصاص غيره به ، و أما الثاني فمحال ؛ لأنه سبحانه لا يجوز أن يكون محلا للحوادث لما سبق .

الرد على بعض المعتزلة بوجوه

((مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به)) : هذا رد على بعض المعتزلة ، إن إرادة الله سبحانه حادثة لا في محل و هذا باطل ، و تدل عليه وجوه : الوجه الأول إن وجود عرض لا في محل بعيد عن العقول ، و لو جاز ذلك فلم لا يجوز وجود السواد لا في محل و بياض لا في محل و كذا في سائر الأعراض ، و الوجه الثاني : أن تلك الإرادة لو حدثت فلا يخلو إما أن يكون حدوثها بإحداث الله سبحانه أو يكون حدوثها بذاتها و بنفسها ، فإن قالوا : بذاتها ، وجب التعطيل و قيام العرض بنفسه ، فلأن الإرادة الحادثة صفة و قيام الصفة بنفسها غير معقول ، و إن قالوا : بإحداث الله سبحانه ، فنقول : لا يخلو إما أن يكون إحداثها بإرادة أو بغير إرادة فإن قالوا : بغير إرادة ، فيكون اللّه سبحانه مجبوراً و مغلوباً في إحداثها و إيجادها ، و إن قالوا : بإرادة فنقول : لا يخلو إما أن تكون الإرادة قديمة أزلية أو تكون حادثة ، فإن قالوا : قديمة أزلية فثبت مطلوبنا ، و إن قالوا : حادثة نعود الإيراد فتفكر .

.... و امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ، و أيضا نظام العالم و وجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا ، و كذا حدوثه ؛ اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة . ...

الرد على الكرامية

((و امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى)): هذا ردٌّ على الكرامية أنه تحدث الإرادات في ذاته سبحانه فهو أيضاً باطل ، لما ثبت أن ذاته يمتنع أن تكون محلاً للحوادث . المشهور : أن الكرامية يُجوّزون ذلك ، و سائر الطوائف ينكرونه ، و من الناس ماقال : إن أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب ، و إن كانوا ينكرونه باللسان ، و قد أثبتناه فيما سبق ، و ذكرنا عقائد الطوائف في هذا الكتاب .

دليل اٰخر على كونه تعالى قادرا مختارا

((و أيضاً نظام العالم و وجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً)) : فإن من تأمل في الاٰفاق والأنفس ، و تفكر في اٰياتها من ارتباط العلويات ، و دوران السموات ، و أوضاعها ، و سيران الكواكب و أحوالها ، و مقادير الحركات و انضباطها ، و تنضيد الخلقة ، و تسديد الفطرة ، و ما يترتب إليه من إتمام التدابير ، و إمضاء التقادير ، و خلقة الحيوان ، و تأليف مفاصلها ، و ما ينوط به من مصالحها ، و ما عرفّه من الارتفاق بها و تحصيل كماله الممكن له يقويها اختياراً و طبعاً ، و ما أعطاه ما يناسب لحاله شخصاً و نوعاً قائلاً : ﴿ ربنا الذى أعطٰى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾ ، ﴿ ربنا ما خلقت هذا باطلا ﴾ ، وجد من دقائق الحكمة و بدائع الفطرة ما لا يحيط بتفاصيله الدفاتير و الأقلام ، و يعجز عن تصوره

العقول و الأفهام ، و حصل له علم ضروري بأن صانعه قادر مختار كامل القدرة باهر الحكمة . ((و كذا حدوثه)) : يعني حدوث العالم من أجناس الموجودات اللتى يعلم بها الصانع ، دليل على كون صانعه قادراً مختاراً ، و إلى هذا ذهب المليون أن تأثير واجب الوجود في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار ، على ما قدمناه ، إن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة ، فيصح منه فعل العالم و تركه ، قالوا : ليس شيء من إيجاد العالم و تركه لازما لذاته ؛ بحيث يستحيل انفكاكه عنه ، و ذهب الفلاسفة و من تابعهم إلى أن تأثيرة سبحانه في وجود العالم بالإيجاب على معنى أن إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته الرفيعة : مثل تأثير الشمس في الإضاءة ؛ فإنه لازم لذاتها، و قدأنكرت الفلاسفة القدرة بالمعنى المذكور ، قالوا : و إثبات القادرية مبني على حدوث العالم و إبطال حوادث لا أول لها ، فقال الشارح - قدس سره - راداً على الفلاسفة ((إذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه)): يعني قدم العالم ، قد عرفت أن حقيقة الإرادة هي القصد إلى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه ، و قد تقرر أن إرادته سبحانه عامة التعلق بجميع الممكنات ، فيلزم أن يستحيل وقوع شيء منها بغير إرادة منه سبحانه لوقوع ذلك الشيء ، و ذلك ينفي إرادته لضد ذلك الواقع ؛ و إلا لاجتمع الضدان ، و ينفي اتصافه سبحانه بالذهول والغفلة ؛ لانهما منافيان للقصد الذي هو معنى الإرادة ، و ينفي أيضاً أن يكون الذات العلي علة لوجود شيءٍ من الممكنات أو مؤثرة فيه بالطبع ؛ لأنه يلزم عليه قدم ذلك الممكن لوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها ، و ذلك ينافي إرادة وجود ذلك الممكن القديم ؛ لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال إذ هو من باب تحصيل الحاصل ، و لهذا لمّا اعتقدت الملاحدة من الفلاسفة أن استاذ العالم إليه سبحانه إنما هو على طريق استناد المعلول إلى العلة ، قالوا : بقدم العالم و نفوا جميع الصفات الواجبة من القدرة والإرادة و غيرهما ، و ذلك كفرٌ صراح ـ والفرق بين

الإيجاد على طريق العلة ، و الإيجاد على طريق الطبع و إن كانا مشتركين في عدم الاختيار ، أن الإيجاد على طريق العلة لا يتوقف على وجود شرط و لا انتفاء مانع ، و الإيجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك و لهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها مثل تحرك الإصبع مع الخاتم اللتي هي فيه مثلاً ، و لا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كإحراق النار مع الحطب ؛ لأنه قد لا يحترق بالنار لوجود مانع و هو البلل فيه مثلًا ، أو تخلف شرط كعدم مماسة النارله ، و هذا في حق الحادث ـ أما الباري سبحانه فلو كان فعله بالتعليل أو بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معاً لوجوب قدمه سبحانه ، و اقتران الفعل حينئذ بوجوده سبحانه إمّا على التعليل فظاهر ، و إمّا على الطبع فلا يصح أن يكون ثم مانع ، و إلا لزم أن يوجد الفعل أبدا ؛ لأن ذلك المانع لا يكون إلا قديما ، والقديم لا ينعدم أبداً ، و لا يصح تأخير الشرط لما يلزم عليه من التسلسل ـ فلهذا قلنا فيما سبق : إنه يلزم على تقدير التعليل أو الطبع في حقه سبحانه قدم المعلول أو المطبوع ، و قد قام البرهان على وجوب الحدوث لكل ما سواه جل جلاله ، و على وجود القدم و البقاء له جلّ و عزّ.

((ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة)) : بمعنى أن يكون العلة موجودة و المعلول غير موجود . و حاصله : أن الواجب الوجود فاعل بالاختيار في جميع الأشياء ؛ فلأنه لو كان واجبا بالذات لكان أثره لازماً لوجوده ، فيكون قديماً و إلا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح ، فيلزم قدم العالم . و أيضاً لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ، و من دوام معلوله دوام معلول معلوله ، فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه و هو محال ؛ بل كفر بواح . و إنما قيد العلة بالموجبة لأن العلة المختارة يجوز تخلف المعلول عنها ، لأن الصانع القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل ، و أن لا يصدر . و من أعجب العجائب تابع الفلاسفة على هذاالكفر الصراح رأس الحشوية أحمدبن تيمية و صاحبه ابن

زفيل المعروف بابن قيم ، قال ابن تيمية : و إن العالم قديم بالنوع ، و لم يزل مع الله مخلوقاً دائماً ، فجعله موجباً بالذات لا فاعلا بالاختيار . قال صاحب " الدرة المضيئة " قال : إن القرآن محدث تكلم الله به بعد أن لم يكن ، و أنه يتكلم و يسكت و يحدث في ذاته الإرادات بحسب المخلوقات ، و تعدى في ذلك إلى استلزام قدم العالم بالقول بأنه لا أول للمخلوقات ، فقال بحوادث لا أول لها ، فأثبت الصفة القديمة حادثة والمخلوق الحادث قديما ، و لم يجمع أحد هذين القولين في ملة من الملل و لا نحلة من النحل فلم يدخل ، في فرقة من الفرق الثلاث والسبعين اللتي افترقت عليها الأمة[1] ، و قال ابن قيم في كتابه أعني "النونية " : و تخلف التأثير بعد تمام موجبه محال . والله ربي لم يزل ذاقدرة و مشيئة و علم و حياة ، و بهذه الأوصاف تمام الفعل، فلأي شئ تأخر فعله مع موجب ، و هذا تصريح من هذا الرجل بأن الله سبحانه فاعل بالإيجاب انخداعا منه بقول الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، و قد أتى أهل الحق بنيانهم من القواعد و إن كان ابن قيم بعيدا عن فهم أقوال هؤلاء و أقوال هؤلاء ، ثم يناقض ابن قيم نفسه ، و يثبت لله الاختيار ، و هو في الحالتين غير شاعر بما يقول ـ تعالى الله عما يقول ـ

قال ابن قيم في كتابه : و الله سابق كل شيء ما ربنا و الخلق مقترنان ، و الله كان و ليس شيء غيره ، لسنا نقول كما يقول اليونانى بدوام هذا العالم المشهود و الأرواح في الأزل ، و ليس بفان أقول : و المسلمون جميعهم يعتقدون أن حياة الله لا افتتاح لها، و قد تقدم من ابن قيم أنه يقول : إن كل حى فعال ، و إن الحياة و الفعل

(١) و أخرج البخاري عن عمران بن حصين ، و في هذا الحديث قال رسول الله ﷺ : "كان الله و لم يكن شيء غيره" هذه روايته عنه في بدء الخلق ، و أخرجه عنه في التوحيد بلفظ " كان الله و لم يكن شيء قبله" ، و في رواية أبي معاوية عند إسماعيلي " كان الله قبل كل شيء" ، و هو بمعنى كان الله و لا شيء معه ، قال الحافظ في جميع روايات هذا الحديث : التصريح بإطلاق لفظ شيء عليه، فقال : و لعل راويها أخذها من قوله ﷺ في حديث ابن عباس : (أنت الأول فليس قبلك شيء ، قال الحافظ و رواية بدء الخلق و رواية أبي معاوية أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها، قال في " الفتح " في كتاب التوحيد: و هي من مستبشع المسائل المنسوبة لابن تيمية) ـ

متلازمان ، و معنى هذا أن الفعل لا افتتاح له أيضا ، فإذن كيف يتفق قوله هذا السابق مع قوله مهنا : "كان الله وليس شيء غيره" و قد قلنا سابقا ، فليعرف ذلک أهل الغرور بابن قيم ثم ليعرفوه ، و قد قلنا سابقا : إن القائل بأن الله فاعل بالإيجاب في ناحية ، و دين الإسلام كله في ناحية ، و أي مسلم يستطيع أن يقول : إن ربنا مرغم على فعل ما يفعله ، فتعين أنه سبحانه فاعل بمحض الاختيار ، و بطل مذهب الفلاسفة و الطبائعين و الحشوية أذلهم الله تعالى و أخلى منهم الأرض ، نعوذ بالله من الضلال .

.... و رؤية الله تعالى بمعنى الإنكشاف التام بالبصر ، و هو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر ؛ و ذلك إنا إذا نظرنا إلى البدر ثم أغمضنا العين فلا خفاء في أنه و إن كان منكشفا لدينا في الحالتين ، لكن انكشافه فيه حال النظر إليه اتم اكمل ، و لنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية ....

تمهيد لجواز روية اللّٰه تعالى

و اعلم أنا بينا أنه سبحانه منزه عن الجسمية و الجوهرية ، و مقدس عن المكان و الجهة ، و أن نفي الجهة يتوهم أنه مقتض لانتفاء الرؤية ، فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا و وقوعها سمعا ، و أنه قصد أن يبين كيف يجمع بين إثبات الروئية و نفي الجهة ، فقال :

مبحث روية اللّٰه تعالى والدليل عليها

((و رؤية الله تعالى)) قال قدس سره ((بمعنى الانكشاف التام)) : يعني جواز رؤية الله تعالى سبحانه ، و انكشافه انكشافا تاما من غير أن ينتقص منه قدر من الإدراك ((بالبصر)) : يعني بالعين لا بالقلب ، ((و هو)) : يعني الانكشاف ((معنى إثبات الشيء)) : يعني حصوله عندنا و علمه لنا ، ((كما هو)) : يعني كما يكون الشيء عليه في الواقع ، ((بحاسة البصر)) : يعني في اليقظة بعين بصرية ، فإن الرؤية المنامية لا تكون بحاسة بصرية : بل بالتصورات المثالية أو التمثلات الخيالية،والحق : أنه لا مانع من هذه الرؤية ، قالوا : إنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين ، والأكثرون على جوازها من غير كيفية وجهة و هيئة ، و قصتها طويلة لا يسعها هذا المقام .

((و ذلك)) : يعني الرؤية انكشافا تاما ثابتة ، ((إنا)) : يعني لأنا ((إذا نظرنا إلى

البدر)) : فَرَأينَاه ((ثم أغمضنا العين)) : فإنا نعلم البدر عند التغميض علما جليا ((فلا خفاء في أنه و إن كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر إليه أتم ، و أكمل)) : و ذلك لأن أدنى مراتب الانكشاف التعقل و لو جليا ، ثم التخيل ثم المشاهد ، و هي أعلى الأنحاء ، و كذا إذ علمنا شيئا علما تاما جليا ، ثم رأيناه فإنا ندرك بالبداهة التفرقة بين الحالتين . ((و لنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية)) : يعني و هذا الإدراك المشتمل على الزيادة نسمّيه الرؤية .

.... جائزة في العقل ، بمعنى أن العقل إذا خلى و نفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم له برهان على ذلك مع أن الأصل عدمه و هذا القدر ضروري ؛ فمن ادعى الامتناع فعليه البيان و قد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين : عقلى و سمعي ، تقرير الأول : انا قاطعون برؤية الأعيان و الأعراض ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم و جسم و عرض و عرض ، و لا بد للحكم المشرك من علة مشركة ، و هي اما الوجود أو الحدوث أو الإمكان ....

((جائزة في العقل)): يصح أن يُرى في الأخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الأخرة انكشاف البدر المنير المرئي خلافا للفلاسفة والمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في الغير و اتصال شعاع خارج من الغير إلى المرئي و حصوله مواجهة خلافا للكرامية ، والمجسمة ، والمشبهة ، والحشوية ، والنجارية ، والزيدية ، من الرافضة ؛ فإنهم جوزوا رؤية الله جل شأنه بالمواجهة لاعتقاد هم أنه سبحانه في الجهة والمكان ، و هم متفقون على أنه سبحانه لو لم يكن جسما وجوهرا ، و لم يكن في جهة و مكان ، يمتنع وجوده فضلا عن الرؤية ، والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الإنسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به فإنا ندرك تفرقة بين الحالتين ، و تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام صورة المرئي ، أو اتصال شعاع خارج من الغير إلى المرئى عند المواجهة ، فهي حالة أخرى مغائرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام و خروج الشعاع ، فتصح الرؤية بهذا المعنى . ((بمعنى ان العقل اذا خلى و نفسه)) : يعني إذا ترك العقل مع ذاته مجردا عن غلبة الوهم و أمثالها لا عن إقامة برهان الامتناع ، ((لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك)) : يعني ما لم يقم دليل على

الامتناع ، و مجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع لا يكفي ـ ((مع أن الأصل عدمه)) ، يعني الأصل عدم البرهان لأن الأصل في أجناس الكائنات العدم.
((و هذا القدر)) : يعني من قضاء العقل ((ضروري)) يعني في صحة الرؤية لا يحتاج في إثبات العلم به إلى نظر و استدلال ، ((فمن ادعى الامتناع)) : من الفلاسفة والمعتزلة و الطوائف السابقة ((فعليه البيان)) : يعني برهان الامتناع ، و إن قال : قائل إن امتناع الرؤية معلوم بالبداهة ، فنقول : أما دعوى البداهة فباطلة ، فإن البديهي متفق عليه بين العقلاء ، و هذا غير متفق عليه ، فلا يكون بديهيا ، فثبت أن من نفى الرؤية لا بد له أن يعول في نفيها على الدليل لا على ادعاء الضرورة .

استدلال أهل الحق على إمكان الروية بوجهين عقلي وسمعي

((وقد استدل أهل الحق)): مشايخ الأشاعرة و مشايخ الحنفية ((على إمكان الرؤية)) : يعني على جواز الرؤية في النشأة الثانية ((بوجهين : عقلى)) : هذا ما اختاره شيخ مشايخ الأشاعرة أبوالحسنؒ ، و جمهور أشياعه ، ((و سمعيٍ)) : و هذا ما اختاره شيخ مشايخ الحنفية أبومنصورالماتريدي ، و جمهور أتباعه .

الوجه العقلي

((تقريرالأول)) : يعني الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة ((إنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة : قالوا : إناّ جازمون برؤية الجواهر والألوان بالبداهة ((أنا نفرق بالبصر بين جسم و جسم)) : مثلا بين الحجر والشجر و غيرهما ((و عرض و عرض)) : مثلا بين الصفرة و الحمرة و غيرهما . فالجواهر والألوان تشتركان في صحة الرؤية ((و لابد للحكم المشترك)): و هو صحة الرؤية ، ((من علةٍ مشتركة)): و قد تقرر في موضعه أن الحكم المشترك يجب تعليله بعلةٍ مشتركةٍ لامتناع تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ، ((و هي إما الوجود أو الحدوث أوالإمكان)) : و لا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الوجود والحدوث والإمكان .

.... إذ لا رابع يشترك بينهما ، و الحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم ، و الإمكان عن عدم ضرورة الوجود و العدم ، و لا مدخل للعدم في العلية ، فتعين الوجود و هو مشرك بين الصانع و غيره . فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود و يتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص اللممكن شرطا أو من خواص الواجب مانعا . و كذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات و الطعوم و الروائح و غير ذلك ؛ و إنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها . و حين اعترض ....

((إذ لا رابع يشترك بينمها)) : فلا تتجاوز ثلاثة أمور بحكم الاستقراء ، الوجود والحدوث والإمكان ، و لا يصح أن يكون الحدوث والإمكان علة لصحة الرؤية ، قال قدس سره ((والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم)) : والحدوث لا يصلح للعلية لأن الحدوث عدمي ؛ لأنه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ، والعدمي لا يصلح للعلية ((والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم)) : والإمكان لا يصلح علة لصحه الرؤية ، و يدل عليه وجوه : الوجه الأول ؛ إن الإمكان عدمي فلا يصح للعلية ، والوجه الثاني : إن الإمكان قائم في المعدومات ، و لا يصح روئتها ، والوجه الثالث : لوكان الإمكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية جميع الممكنات ، والخصوم لا يقولون به ، ((و لا مدخل للعدم في العلية)) : يعني أنهما عدميان ، و قد أخذ العدم في مفهومهما ، و لا مدخل للعدم في العلية ؛ لأن التأثير بالعلة صفة وجود فلا يتصف به العدم ، ((فيتعين الوجود)) : و إذا بطل أن تكون العلة أحدهما فالوجود هو المصحح للرؤية ، ((و هو مشترك بين الصانع و غير ه)) : و الوجود معنى مشترك بين الواجب و الممكن يعني الوجود مشترك فيه بين الشاهد و الغائب ، ((فيصح أن يرى))

فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فتصح رؤيته . ((من حيث تحقق علة الصحة و هي الوجود)) : وجود الله سبحانه علة صالحة لصحة رؤيته ، و إذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة ، فوجب القول بصحة رؤيته ـ و إن قال قائل : و إن سلم أن المصحح هو الوجود ، فلم قلت : إنه يلزم من حصوله في حق الواجب الوجود حصول صحة الرؤية ، فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته لفوات شرط أو وجود مانع ، فإن الأثر كما يعتبر في تحققه حصول المقتضى يعتبر أيضاً وجود الشرط و انتفاء المانع ، فلعّل شيئا من صفات الممكن ،و لعل ماهية الواجب سبحانه أو ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ؟ أجاب عنه بقوله : ((و يتوقف امتناعها)) : يعني امتناع صحة الرؤية ((على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا)) : في صحة الرؤية ، و سيأتي هذه الشروط الفاسدة ((أو من خواص الواجب مانعاً)) : عن صحة الرؤية ، و لم يثبت شيء منها ، فلا مانع من صحةالرؤية أصلا و رأسا . و لقائل أن يقول : لو سلم أن علة صحة الرؤية ، الوجود ، لصح رؤية كل موجود ، و هذه سفسطة ، فأجاب عنه بقوله : ((و كذا يصح أن يرى سائر الموجودات)) : لتحقق الوجود فيها ((من الأصوات و الطعوم و الروائح و غير ذلک)) : كالأرواح و الجن و الملک ـ ((و إنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة)) : و إنما قيد بذلک احترازا عن خلق رؤية شيء من ذلک ، لا بطريق جري العادة ؛ بل على سبيل خرق العادة ، ((لابناء على امتناع رؤيتها)) : يعني عدم رؤية نحو الأصوات مع كونها وجودية ، ليس لامتناع رؤيتها ؛ بل لأن الله سبحانه لم يخلق في العبد رؤيتها ، فإن رؤية الأشياء عند مشايخ الأشاعرة بتخلق الله تعالى ، و يجوز أن يخلقها فترى ، فتدبر .

اعتراضات الإمام الفخر الرازي على هذا اليدليل العقلي

((و حين اعترض)) : و قد اعترض الإمام الفخر الرازي على هذا الدليل العقلي بجملة اعتراضات ، قال الإمام في "الأربعين": إن جمهور الأصحاب عولوا في إثبات أنه تعالى يصح أن يُرى على دليل الوجود ، و أما نحن فعاجزون عن تمشيته ، و نحن نذكر ذلک الدليل ؛ ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات

.... بأن الصحة عدمية فلا يستدعي علة . و لو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس و النار ، فلا يستدعى علة مشتركة . و لو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي . و لو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه . أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية و القابل له اولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ....

((بأن الصحة عدمية)) : إنما قلنا : إن صحة الرؤية عدمية و ذلك بوجوه : الوجه الأول : فإن صحة الرؤية عبارة عن إمكان الرؤية ، فإن كان الإمكان عدميا ، فكانت صحة الرؤية أيضًا عدمية ، و الوجه الثاني : قد سبق في مسئلة حدوث الأجسام أن الصحة و الإمكان يمتنع أن يكون صفة موجودة ، و الوجه الثالث : إن الصحة لو كانت صفة موجودة فلا شك أن العالم قبل الوجود صحيح الوجود ، و كانت تلك الصفة صفة موجودة فيستدعى موصوفا موجودا ، و ذلك يوجب القول بقدم العالم و هو محال ، فثبت أن الصحة ليست صفة ثابتة ، و لا حكما ثابتا ، ((فلا يستدعى علة)) : و العدمي لا يحتاج إلى سبب ؛ لأن الافتقار إلى السبب إنما هو للموجود ، والعدم نفي محض . ((و لو سلم)) : أن صحة الرؤية عدمية و محتاجة إلى سبب فلا نسلم أن صحة الرؤية صحة مخصوصة ، و حكم شخصي ؛ بل و هي وحدة نوعية و حكم نوعي . ((فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات)) : فالواحد النوعى فإنه يجوز أن يعلل بعلل مختلفة في الماهية ((كالحرارة بالشمس و النار)) : يعني كالحرارة توجد بالشمس ، و توجد بالنار ((فلا يستدعى علة مشتركة)) : فيجوز أن تكون علة صحة رؤية الجواهر خصوصية الجوهرية ، و علة صحة رؤية الأعراض خصوصية العرضية ، فلا يلزم أن تكون علة صحة رؤية في الواجب و الممكن أمرا مشتركا فلا يتم التقريب . ((و لو سلم)) : و لئن سلم أن علة صحة الرؤية يجب أن

يكون أمرا مشتركا ، ((فالعدمي)) : يعني كالحدوث و الإمكان ((يصلح علة للعدمي)) و هو صحة الرؤية يعني لا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية ، قولكم : إن الحدوث عدمي مسلم ، قولكم : و العدمي لا يصلح للعلية ، قلنا : ممنوع ، لأن العدمي يصلح لأن يكون علة للعدمي ، و صحة الرؤية لمّا كانت عدمية جاز أن تكون معلولة لأمر عدمي ، فجاز أن يكون الحدوث و الإمكان و إن كانا عدميين ، علة لصحة الرؤية اللتي هي عدمية ، فلا يتم التقريب ((و لو سلم)) : و لئن سلم أن العدمي لا يصلح أن يكون علة للعدمي ؛ لأن التعليل عبارة عن تأثير أمر في أمر ، و العدم نفي محض و سبب صرف ، فيمتنع أن تكون علة و معلولا ((فلا نسلم اشتراک الوجود)) : فلم قلتم : إن الوجود أمر مشترک فيه بين الواجب الوجود و الأعيان و الأعراض ، ((بل وجود كل شيء عينه)) : و العجب أن عند الشيخ أبي الحسن الأشعري وجود كل شيء ذاته و حقيقته ، فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة في حقائقها ، وجب أن تكون مختلفة في وجود اتها ، و مع هذا كيف يمنكه أن يقول : الوجود مشترک فيه فلا يتم التقريب ، قال الإمام الفخر : فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل ، و أنا غير قادر على الأجوبة عنها ، فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسک بهذا الدليل ، فقال الشارح : أنا قادر على الجواب عنها ، فقال بالجواب المزيف :

جواب الشارح عن هذه الاعتراضات

((أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية و القابل لها)) : يعني أن مرادنا بعلة الرؤية متعلقها و قابلها ، لا العلة المؤثرة فيها ، و لا خفاء في لزوم كونه وجوديا : و متعلقها لابد أن يكون وجوديا بالضرورة ، و لابد أن يكون أيضا مشتركا إذ لو كان بالجسم أو العرض ما صح إلا رؤية واحد منهما .

الاعتراض والجواب عنه

و لما كان لقائل أن يقول : سلمنا أن متعلق الرؤية وجود ؛ لكن لم لا يجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجسم أو خصوصية العرض ، أو شيئاً اٰخر مختصا بهما ؟ فأجاب عنه بقوله :

.... ثم لا يجوز أن تكون خصوصية الجسم أو العرض ، لأنا أول مانرى شبحا من بعيد إنما ندرك منه هوية مادون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية و نحو ذلك ، و بعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر و الأعراض ؛ و قد لا نقدر ، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود و اشتراكه ضروري ، و فيه نظر ! لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية و ما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصية . و تقرير الثاني أن موسىؑ قد سأل الرؤية بقوله : ﴿رب أرنى انظر إليك ﴾ فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى و ما لا يجوز او سفها و عبثا و طلبا للمحال ؛ و الأنبياء منزهون عن ذلك و ان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل و هو أمر ممكن في نفسه ، و المعلق بالممكن ممكن لأن معناه الأخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به و المحال لا يثبت له على شيء من التقادير الممكنة . ...

((ثم لا يجوز أن تكون)) يعني متعلق الرؤية ((خصوصية الجسم أو الجوهر)) لأن متعلق الرؤية لو كان مختصا بالجسم أو الجوهر ، ما صح إلا رؤية واحد منهما ، كما سبق آنفاً ، و أيضاً ((لأنا أول مانرى شبحا)) : و هو في العرف العام و هو الشيء المرئي المحسوس من غير ان يتحقق أنه ما هو ((من بعيد إنما ندرك منه هوية ما)) : و الهوية قد يراد به الشخص و الماهية و قد يطلق على الوجود الخارجى و هو المراد ههنا ((دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية أو نحو ذلك و بعد

رؤيته برؤية واحدةٍ متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر و الأعراض ، و قد لا نقدر ، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ماّ ، و هو المعنى بالوجود و اشتراكه ضروري)) : و جملته : فإنا أول ما نرى شبحاً صورةً من بُعدٍ إنما ندرك منه هوية ماّ دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو نحو هما ، و تلك الهوية هي الوجود ، فيتم التقريب ، أقول : و كيف يتم التقريب و قد نقد عليه الإمام نقداً جيداً ، قد تقدم آنفا و عقب عليه صاحب " العبقات " ، و ذلك لأن مذهب الشيخ عند الطوائف أن لفظ الوجود مشترك اشتراكاً لفظيا ، فيكون موضوعا لجميع الموجودات بأوضاع متعددة فعنده ليس هناك وجود مطلق و وجود خاص هو فرد له ؛ بل ليس هناك إلاحقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود . فمن ثم ذهب إلى أن وجود الشيء عينه ، فرد عليه صاحب " العبقات" و قال : و مهنا قول عجيب قد تفوّه به بعض المتكلمين ، و نسبه إلى الشيخ الأشعري ، و هو أن الوجود بمعنى ما به الموجودية متعدد حسب تعدد الحقائق ، و المشترك هو لفظ الوجود ، و هل هذا إلاّ أضحوكة الصبيان و أعجوبة الفتيان ، كيف ! ! ! و هل يصدق أحد بأن الأمر المشترك بين الإنسان و الفرس الموجودين ، الذي هو ليس بمشترك بين الإنسان و العنقاء ؛ بل بين الإنسان و نفسه في حالتي الوجود و العدم ، إنما هو لفظ الوجود لا غير ، و هل يورث اشتراك اللفظ اشتراك الآثار ، و هل يقوم استدلال الأشاعرة على إمكان رؤيته تعالى بتحقق رؤية هويات الجواهر و الأعراض قائلين بأن مناط إمكان الرؤية هو الهوية ، و هي مشترك بين الواجب و الممكن ، فلابد لهذا القائل أن يثبت أولاً أن لفظ الوجود مرئي في الجواهر و الأعراض حتم الاستدلال ، إذ المشترك على زعمه ليس إلا هذا اللفظ ، هذا كلامه بحروفه ، فتأمل و لا تغفل .

((و فيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية ، و ما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصية)) : و قد اعترض بأنه يجوز أن يكون متعلق

الرؤية هو الجسمية و ما يتبعها من غير اعتبار خصوصية أحد هما ، و لو كان المدرک في المثال المذكور هو الوجود فقط للزم أن يتردد الرأي إذغاب عنه و لم ينظره ثانياً بين كونه واجباً أو جوهراً أو عرضاً ، و هو بديهي البطلان ، و الإنصاف أن ضعف هذا الدليل العقلي أظهر من أن يخفي ، فتفكر.

الوجه السمعي

((و تقرير الثاني)) :يعني الدليل النقلي الذي اعتمد عليه الإمام علم الهدى أبومنصور ، واختاره الإمام الفخر الرازي ، قال الإمام : إن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هو الذي أوردناه وأوردنا عليه هذه الأسئلة ، واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها ، فنقول : مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ أبومنصور الماتريدي السمرقندي : و هو إنا لا نثبت صحة رؤية اللّٰه سبحانه بالدليل العقلي ؛ بل نتمسک في هذه المسئلة بظواهر القرآن و الأحاديث ، فإن أراد الخصم تعليل هذه الدلائل و صرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية ، يتمسک بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم و بينا ضعفها ، و منعناهم عن تأويل هذه الظواهر. ((إن موسىٰ قد سأل الرؤية بقوله : ﴿ رب أرني انظر إليک ﴾ ،)) يعني و أماّ ما احتجوا به من النصوص فمنها : أن موسى عليه السلام قد طلب الرؤية ، فقال رب أرني انظر إليک ، و قد أخبر اللّٰه سبحانه عن أعلم الخلق به في زمانه ، و هو كليمه و نجيه و صفيه من أهل الأرض أنه سأل ربه النظر إليه ، فقال ربه سبحانه : ﴿ لن تراني و لكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلیّ ربه للجبل جعله دكا ﴾ ((فلو لم تكن ممكنة)) : بل و لو كانت الرؤية ممتنعة على اللّٰه سبحانه ((لكان طلبها جهلا)) : إن لم يكن عالماً بامتناع الرؤية ((بما يجوز في ذات اللّٰه تعالى ، و ما لا يجوز أو سفها و عبثا و طلبا للمحال)) إن كان عالماً بامتناع الرؤية . و بالجملة ! لوكانت الرؤية ممتنعة و مستحيلة على اللّٰه سبحانه لما سألها ، و لا يظن بكليم الرحمٰن و رسوله الكريم أن يسأل ربه ما لا يجوز عليه ، بل هو من أبطل الباطل و أعظم المحال ، و

أيضاً إن الله سبحانه لم ينكر عليه سؤاله ، و لو كان محالا ممتنعا لأنكره عليه ، و لهذا لما سأل إبراهيم الخليل ربه سبحانه أن يريه كيف يحي الموتى ، لم ينكر عليه ، و أيضًا أنه سبحانه أجابه بقوله : ﴿ لن تراني ﴾ و لم يقل : لا تراني ، و لا أني لست بمرئي و لا تجوز رؤيتي ـ و الفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله ، و هذا يدل على أنه سبحانه يُرى ، و لكن الله سبحانه أعلمه أن الجبل مع قوته و صلابته لا يثبت لتجليه له في هذه الدار ، فكيف بالبشر الضعيف الذي خُلق من ضعف ، و أيضًا أن ربه سبحانه قد كلمه و خاطبه و ناجاه و ناداه ، و من جاز عليه التكلم و التكليم ، و أن يسمع مخاطبه كلامه معه ، بغير واسطة فرؤيته أولى بالجواز ، و لهذا لا يتم إنكار الرؤية إلا بإنكار التكليم ـ و العجب بل و من أعجب العجائب أن قوله سبحانه : ﴿ فلمّا تجلّى ربه للجبل جعله دكا ﴾ ، و هذا من أبين الأدلة على جواز رؤيته ، فإنه إذا جاز أن يتجلّى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له و لا عقاب ، فكيف يمتنع أن يتجلّى لأنبّيائه و رسله و أوليائه في دار كرامته ، فتفكر .

((والأنبياء منزهون عن ذلك)) : فإنه يستحيل أن يخفي على نبي من أنبيائه انتهي منصبه في النبوة إلى أن يكلمه الله شفاها أن يجهل من صفاته العليه شيئا ، ثم يدعى المعتزلة علمه ، وهذا معلوم على الضرورة ؛ فإن الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصوم يوجب الكفر والضلالة ، ومنها : ((وإن الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل)) : بقوله سبحانه : ﴿ فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾ ، ((و هو)): يعني استقراره ((أمر ممكن في نفسه)) : يعني واستقرار الجبل من حيث هو ممكن ضرورة لا يلزم منه المحال ، و لأن كل جسم يصح أن يكون ساكنا ((والمعلق بالممكن ممكن)) : يعني فكذا المعلق باستقرار الجبل أيضا ممكن ، فالرؤية ممكنة ، و بالجملة أن رؤية الله سبحانه و تعالى معلقة على شرط جائز ؛ والمعلق على الشرط الجائز جائز ، فرؤية الله سبحانه جائزة ؛ ((لأن معناه)) : يعني معنى التعلق ((الإخبار بثبوت المعلق)) : و هو رؤية الله سبحانه مهنا ((عند ثبوت المعلق به)) : و هو الاستقرار مهنا ((و المحال)) : و قد تقرر في موضعه المحال من حيث المحال ((لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة)) : فتعليق ثبوته على ثبوتها باطل .

.... و قد اعترض بوجوه ، اقواها : أن سوال موسىٰ كان لأجل قومه ، حيث قالوا لن نومن بك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو ، و بأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال . و أجيب بأن كلا من ذلك خلاف الظاهر و لا ضرورة في ارتكابه على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفا هم قول موسىٰ عليه السلام أن الروية ممتنعة ، ....

قد اعترض بوجوه و أجيب عنها بوجوه

((و قد اعترض بوجوه)) و لمشايخ المعتزلة عليه اعتراضات و أسئلة سوفسطائية منها : ما قال أبو القاسم : لم لا يجوز ان المراد من قوله : ﴿أرني﴾ أن يظهر الله سبحانه أحوالا تفيد العلم الضروري بوجود الصانع ، و أنه إنما طلب العلم الضروري الذي يشابه العلم الواقع عقب الرؤية ، و إطلاق الرؤية على العلم الضرري مجاز مشهور ، و الجواب عنه بوجوه : الوجه الأول بأنه قوله سبحانه : ﴿ لن تراني ﴾ لنفي الرؤية بإجماع المعتزلة ، فيجب أن يكون المسئول عنه الرؤية ؛ حتى يطابق الجواب السوال ، والوجه الثاني : إن تعدية " انظر" بـ " إلى" ، دليل قاطع على أن المراد به الرؤية . والوجه الثالث : والعجب ! و كيف لا يكون موسى عليه السلام عالما به علما ضروريا ؛ حتى يسأل عنه و أن يقول : " يا إلهي أظهر لي دليلا أعرف به وجودك " مع أنه يخاطبه و يكلمه في هذا الوقت بلا واسطة ، والوجه الرابع : لو كان المراد ما قال أبو القاسم لكان المناسب أن يقول : " انظر إلى دليلك " ـ و منها : ما قال أبو الهذيل : يحتمل أن يقال: إن موسى عليه السلام كان عالما

بالدلائل العقلية ؛ أنه تمتنع رؤية الله سبحانه ، فسأل الله سبحانه الرؤية ، حتى يرى الدلائل السمعية المانعة من الرؤية ، فتصير الدلائل السمعية و العقلية متعاضدة متوافقة ، و من الضرورة أن كثرة الدلائل توجب زيادة الطمأنينة و قوة اليقين ، و رُد هذا أنه عليه السلام إما أن يقال : إنه كان شاكا في الامتناع والجواز ، أو يقال : إنه كان قاطعا بالامتناع ، فإن قلنا : إنه كان شاكا في الجواز لزم كونه جاهلا بصفات الله سبحانه ،و هذا لايليق بالأنبياء ، و إن قلنا : إنه كان قاطعا بامتناع الرؤية كان الأدب أن يقول :

" رب زدنى دليلا على امتناع الرؤية "، و منها : ما قال بعض مشايخهم : لم لا يجوز أن يقال : إن موسى عليه السلام ما كان في ذلك الوقت عالما بامتناع الرؤية ، و هذا و إن كان مستبعدا إلا أنه غير مستحيل ، و يدل عليه وجوه : أحدها : أن كل صفة من صفات الله سبحانه لا يتوقف على معرفتها العلم بصحة النبوة ، فعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه الصفة غير معلومة لسيدنا موسىٰ ، و ثانيها : أن المشهور من أهل السنة أنهم يجوزون المعاصي على الأنبياء حال نبوتهم ، فإذا جوزوا ذلك فلم لا يجوز هذا الجهل ، و ثالثها: مذهب أهل السنة أنه يحسن من الله سبحانه جميع الأشياء ، فعلى هذا لايبعد أن يقال : إن الله سبحانه ما أمره بمعرفة هذه الصفة ، و على هـذا لم يكن السؤال عبثا في حق سيدنا موسىٰ ، و رُد هذا الهذيان ، فإن الأمة متفقة على أن علم الأنبياء بذات الله سبحانه وصفاته أتم و أكمل من علم كل واحد من آحاد الأمة ، فنقول : إذا كان العلم بامتناع الرؤية حاصلا لكل واحد آحاد المعتزلة ، فلو لم يكن حاصلا لسيدنا موسىٰ ، لكان كل واحد من المعتزلة أعرف بذات الله سبحانه وصفاته من سيدنا موسىٰ ، وهذا باطل بإجماع الناس و منها : ما قال بعض مشايخهم : أنه إنما طلب ليطمئن قلبه ؛ كما فعل إبراهيم الخليل ، يظهر ذلك مع ربه ، و رُد هذا بأن زيادة الطمأنينة لا

تكون بطريق طلب المحال ، و الممتنع الموهم لجهل موسى عليه السلام بما يعرفه أفراد المعتزلة ، و قد رُدّ هذاالرد ، يقولون : إن موسى عليه السلام كان عالماً بامتناعها ، و السوال عن الشئ لا يستلزم الجهل به ؛ إذا كان لغرض كما ههنا ، فتدبر ـ و لماّ كانت هذه التأويلات بعيدة عن نظم القرآن و نظر العقل أعرض عنها قدس سره ، و قال :

أقوي و جوه الاعتراض و الجواب عنه

((أقواها)) : يعني و أقوى الوجوه ((أن سوال موسى عليه السلام كان لأجل قومه)) : إيماء إلى رد الدليل الأول ، قال أبوعلي الجبائي ، و أبوهاشم ، و الجاحظ ، و أتباعهم : إن موسى عليه السلام إنّما سأل الرؤية عن لسان قومه لا لنفسه ، و الدليل عليه قوله حكاية عنهم : ((﴿ قالوا : لن نؤمن لك: حتى نرى اللّه جهرة ﴾)) ، و قوله سبحانه : ﴿ فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا : أرنا اللّه جهرة ﴾ ، ثم أضاف ذلك السؤال إلى نفسه ليكون ذلك السؤال أدل بالإجابة ، فلما منعه اللّه سبحانه كان ذلك أقوى في الدلالة على منع الغير ((فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو)) : طلب الرؤية مع علمه بامتناعها لأجل أن يعلم قومه امتناعها ليقطعوا عنه طلبها ((و بأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن)) : لا نسلم أنه سبحانه علق الرؤية على أمر ممكن ؛ ((بل هو استقرار الجبل حال تحركه)) ؛ بل على أمر ممتنع ، لأنه سبحانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا ((و هو محال)) : و استقرار الجبل من حيث هو متحرك ، محال ، فالتعليق عليه لا يدل على إمكان الرؤية لأن التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على إمكان المشروط . ((و أجيب بأن كلا من ذلك)) : يعني السؤال عن لسان قومه والاستقرار حال الحركة ((خلاف الظاهر)) : أما الأول فلأنه قال : " أرنى " و لم يقل : " أرهم "،

و قال : ﴿ أنظر اليک ﴾ ، و لم يقل : " ينظروا إليک " . و أما الثاني فلأن المذكور تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال سبحانه : ﴿ انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه ﴾ فأين التقيد بحال حركته ؟ ! و قال الإمام : بأنّا سلّمنا أن الجبل في تلك الحالة كان متحركا ؛ لكن الجبل من حيث الجبل يصح السكون عليه ، و المذكور ليس إلا ذات الجبل ـ وأما المقتضى لامتناع السكون ، فهو حصول الحركة ، فإذن القدر المذكور منشأ لصحة الاستقرار، و ما هو المنشأ لامتناع الاستقرار ، فغير مذكور ، فوجب القطع بالصحة ، فافهم . ((و لا ضرورة في ارتكابه)) : و ذلک لأنه قد تقرر في موضعه أن صرف النصوص عن الظاهر بلا ضرورة شرعية خطأ فاحش .

الجواب الثاني عن الأول

((على أن القوم)) : هذا جواب عن الأول ثانيا ((إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام)) فيقبلون قوله لا محالة في أن هذا السؤال غير جائز ، و ما كان محتاجا في إضافة هذا السؤال إلى نفسه ،

...... وإن كانوا كفار الم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع و أياما كان يكون السؤال عبثا . والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة ، انما المحال اجتماع الحركة والسكون واجبة بالنقل ، و قد ورد الدليل السمعى بإيجاب رؤية المؤمنين أن الله تعالى في الدار الآ خرة . أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضره إلى ربها ناظرة ﴾ و أما السنة فقوله عليه السلام : إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر و هو مشهور رواه أحد و عشرون من أكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم . و أما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين علي وقوع الروية فى الآخرة و أن الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها . ...

((و إن كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع)) :، و إن كانوا من الكفار لا يصدقونه في أن الله سبحانه منع العباد من سؤال الرؤية ، و بالجملة : أن قومه إن كانوا مؤمنين كفاهم إخباره بامتناعها ، و إن كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله سبحانه بامتناعها . و على التقديرين فإضافة السؤال إلى نفسه عبث ، و فيه نظر بأن الذين طلبوا الرؤية هم السبعون الذين حضروا مع موسئ ، و سمعوا الجواب من جانب قدسه تعالى ، و لم يكن مَن طلب منه هو الذي لم يحضر معه ، حتى يحتاج إلى إخبار سيدنا موسى عليه السلام له بجواب الله سبحانه ((و أيا ما كان)) : سواء كانوا مؤمنين أو كافرين ((يكون السؤال لغوا وعبثا .

الجواب الثاني عن الثاني

و الاستقرار حال التحرک أيضًا ممكن)) : هذا الجواب الثاني من الثاني ((بأن يقع السكون بدل الحركة و إنما المحال اجتماع الحركة والسكون)) : ، و هو ليس بمعلق عليه حاصله : فرق بين أخذ الممكن بشرط وجوده ، و أخذه في زمان وجوده ، ففي الأول يمتنع

عدمه ، و في الثاني لا يمتنع عدمه ؛ لأن للشرط مدخلا يجب به وجوده مع مشروطه ، و الظرف لا مدخل له ، فزيد مثلا في زمان وجوده ممكن العدم ، و بشرط الوجود واجب الوجود ممتنع العدم ، و هذا مبنى الفرق بين المشروطة بشرط الوصف و بينها في زمان الوصف ، فيكون الجبل في زمان حركته ممكنا بأن لا تقع حركته ، و يقع السكون مكانها ، لا بشرط حركته ، و إلا يلزم اجتماعها ، و هذا كله واضح في موضعه و بالله التوفيق .

روية الله ثابتة وواقعة بالنقل

((واجبة)) : ضرورية بالوجوب بالغير ضرورة امتناع خلف الوعد منه سبحانه ، لا أنها واجبة بالذات ، و لا أنها واجبة عليه سبحانه ((بالنقل)) :، رؤية الله سبحانه بالأبصار في الآخرة حق معلوم ثابت بالنص لا بالعقل ، قال الله سبحانه في الفرقان : ﴿ واعلموا انكم ملاقوه و بشر الصابرين ﴾ و قوله : ﴿ لعلكم بلقاء ربكم توقنون ﴾ ، و قوله : ﴿ كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾، وجه الاحتجاج أنه سبحانه أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ ، و ذلك يدل على أن المؤمنين يومئذ غير محجوبين و إلا لم يكن في الإخبار عن الكفار على سبيل الوعيد فائدة ، و إذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه ، و قوله سبحانه : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى و زيادة ﴾ ، إن النقل المستفيض صح عن رسولنا و نبينا أنه قال : الزيادة هي النظر إلى الله سبحانه .

الدليل السمعي من الكتاب

((و قد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة ، أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾)) و رؤية الله تعالى سبحانه بالأبصار عيانا حقا في الدار الآخرة بنص القرآن ، قوله جل جلاله : ناضرة ، معناه ذات نضرة ، و هي تهلل الوجه و بهاؤه ، قوله جل جلاله : إلى ربها ناظرة ، معناه تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه ، و أجاب عنه المعتزلة و قالوا : النظر لا يدل على الرؤية ، و لهذا يقال : نظرت إلى الهلال فلم أره ، فإذا لم يدل النظر على الرؤية لم تتعين الرؤية للارادة ، قالوا : لا نسلم أن لفظ " إلى " ههنا

من الحروف الجارة ، بل هو عندنا اسم ، و بيانه من وجهين : الوجه الأول : إنه واحد الآلاء و حينئذ يكون معناها : وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة ، أي : منتظرة .

الوجه الثاني : إن لفظ " إلى " بمعنى " عند " ، إذا ثبت هذا فلم لا يجوز أن يكون تقدير الآية : وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظرة نعمة ربها ، أو يحتمل على حذف المضاف و هو الثواب ، و حينئذ يكون المراد ناظرة إلى ثواب ربها ناظرة ناضرة . و هذان التأويلان أبطلهما الإمام ، أما الأول فلأن الانتظار سبب النعم ، والآية مسوقة لبيان النعم ، و أما الثاني فلأن النظر إلى الثواب لا بد له أن يحمل على رؤية الثواب ؛ لأن تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية ، لا يكون من النعم البتة ، و إذا وجب إظهار الرؤية لا محالة كان إظهار الثواب إظهارا لزيادة من غير دليل ، فلا يجوز والأسف كل الأسف أن المعتزلة والطوائف الضالة من إخوانهم يؤولون كل النصوص الواردة في الرؤية بالتأويلات السوفسطائية ، فغاية أمر المعتزلة و إخوانهم فيه خطأ في الاجتهاد ناش من الاشتباه ، و إلا فقال الله جل جلاله : ﴿ قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله ﴾، فلا شك أن المعتزلة و إخوانهم في مقام الخسران ، والله سبحانه ينتقم منهم بعدله يوم الميزان ، و لنعم ما قال القائل : شعر

فينسون النعيم إذا رأوه فيا خسران أهل الاعتزال

الدليل السمعي من السنة

((و أما السنة فقوله عليه السلام : انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر)) هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في اليقين لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة والمكان ، و لهذاا لحديث ألفاظ و طرق مختلفة كثيرة أخرجها أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها ، ((وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابرالصحابة رضوان الله تعالى عليهم)): أخذ هذا من "الكفاية " قال فيها : و ذكر الشيخ أبو عبدالله محمد بن علي الحكيم الترمذي في تصنيف له ، فقال : على صحة حديث الرؤية عدة من

أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أئمة ، منهم : ابن مسعود ، و ابن عمر ، و ابن عباس، و صهيب ، و أنس ، و أبو موسى الاشعري ، و أبو هريرة ، و أبو سعيد الخدري ، و عمار بن ياسر ، و جابر بن عبدالله ، و معاذ بن جبل ، و ثوبان ، و عمارة بن رويبة الثقفي ، و حذيفة ،و أبوبكر الصديق ، و زيد بن ثابت ، و جرير بن عبدالله البجلي ، و أبو أمامة الباهلي ، و بريدة الأسلمي ، و أبو برزة ، و عبدالله بن الحارث بن جزء الزبيدي ، رضوان الله عليهم اجمعين . فهم أحد و عشرون من مشاهير الصحابة و كبرائهم و علمائهم نقلوه عن رسول الله ﷺ ، واتفقوا على ثبوته ، و لم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك فكان إجماعا . قال ابن أبي الشريف : و أحاديث الرؤية متواترة معنى ، فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ، قال النووى : و قد تظاهرت أدلة الكتب والسنة ، و إجماع الصحابة ، فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله سبحانه في الآخرة للمؤمنين ، و رواها نحو من عشرين صحابيا عن رسول الله ﷺ، و آيات القرآن فيها مشهورة .

الدليل من الإجماع

((وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة)) : و من الأدلة على جواز الرؤية إجماع الأمة . قال المحقق الدواني : والمعتمد فيه إجماع الأمة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية ، و هو مستلزم لجوازه ، و ما عدا هذه الأدلة الجليلة عندنا دليل واضح مبين ، و هو : إنا إذا فرضنا امتناع الرؤية حقيقة في عالم الشهود والعيان ، فما النعمة الإلهية اللتي اختص الله سبحانه بها في جنة اللقاء عباده المكرمين ، و لأنه موجود بصفات الكمال و أن يكون مرئيا لنفسه و لغيره من صفات الكمال ، و المؤمنون لإكرامه بذلك أهل ، فالرؤية أمر مشروع موعود في اليوم المشهود ، و يختص الله بها من يشاء من أهل السجود الذين لهم نصيب مفروض من هذا المقام المحمود ، و البرهان واضح منصوص مثبوت ، و يشهد به العقول المستوية الربانية الإلهية ، ((و أن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها)) فيجب ابقاء

النصوص الدالة على الجواز على ظواهرها ـ ما لم يقم دليل على الامتناع ، و مجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع ، لا يكفي في صرفها عن ظواهرها ، و إلا لوجب صرف جميع الأدلة الشرعية عن ظواهرها ؛ إذ يجوز أن يظهر دليل عقلي على امتناعها .

.... ثم ظهرت مقالة للمخالفين و شاعت شبههم و تأويلاتهم ، و أقوىٰ شبههم من العقليات ....

مخالفة أهل البدع: المعتزلة والخوارج والجهمية في روية الله تعالى

((ثم ظهرت مقالة المخالفين)) : بعد هذه العبارات المصرحة و النصوص الصريحة والروايات المأثورة اختلف الأقوام : هم طوائف من أهل البدع المعتزلة والخوارج و الجهمية ، و فِرق الشيعة و الطوائف الضالة ، و الظاهر أن هذه الطوائف كلها مخالفة لأهل السنة والجماعة ((و شاعت شبههم و تأويلاتهم)) : و ذلك لأنهم منعوا استفادة اليقين من كلام الله سبحانه ، و كلام رسوله ، مضطربون في العقل الذي يعارض النقل أشد الاضطراب ، و كل منهم يدعى أن صريح العقل معه و إن مخالفه قد خرج من صريح العقل ، و لم يعلموا من كثرة جهلهم و غباوتهم و قلة حيائهم و قلة دينهم أن الله سبحانه قد بين لعباده في كتابه من البراهين الدالة على صدقه و صدق رسوله : ﴿ ما فيه هدى و شفاء ﴾ ، فقد أقام الله سبحانه الأدلة القطعية على ثبوت رؤيته ، و القرآن مملوء من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله جل جلاله الدالة على ربوبيته و وحدانيته و علمه و قدرته و إرادته و حكمته ، فلا تجد كتابا قد تضمن من البراهين والأدلة العقلية القطعية على هذه المطالب العلية الاعتقادية ، ما تضمنه القرآن ، فأدلته القطعية عقلية ﴿ فباي حديث بعد الله و آياته يؤمنون ﴾ ، ففي هذا قطع طاغوتهم و هو قولهم : إن الأدلة اللفظية إن تلك الأدلة لا تفيد اليقين .

أقوى أدلتهم بوجوه علقلية ونقلية والجواب عنها الدليل العلقي

((و أقوى شبههم من العقليات)) : يتمسكون بوجوه عقلية و بوجوه نقلية أما الشبهة العقلية :

.... أن الروية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة و مقابلة من الرأئي و ثبوت مسافة بينهما ، بحيث لايكون في غاية القرب ولا في غاية البعد و اتصاف شعاع من الباصرة بالمرئي و كل ذلك محال في حق الله تعالى . و الجواب منع هذا الاشتراط . و إليه أشار بقوله : فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي و بين الله تعالى ....

((إن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة و مقابلة من الرأي)) : يعني من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة خاصة ((و ثبوت مسافة بينهما)) : يعني و من شرائطها مسافة خاصة ((بحيث لا يكون في غاية القرب)) ؛ فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه ((و لا في غاية البعد)): بحيث ينقطع إدراك الباصرة ((و اتصال شعاع من الباصرة بالمرئي)) : ذهب أفلاطون و من تابعه إلى أن الرؤية اتصال شعاع الباصرة ، و ذهب أرسطو و من تابعه إلى أن الرؤية انتقاش صورة المرئي في الباصرة ، و خص الأول لأنه الأظهر والأشهر واختاره الأكثر ((و كل ذلك محال في حق الله تعالى)) : و تفصيله : أن الأبصار في الشاهد ، يعني فيما عندنا من المبصرات يجب إذا تحقق شروط ثمانية : أحدها : ان تكون الحواس سليمة ؛ فإن الحواس إذا كانت غير سليمة لا تجب الرؤية ، و ثانيها : كون الشيء جائزة الرؤية ، فإن ما يمتنع رؤيته لا يُرى ، و ثالثها : المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي أو كون المرئي في حكم المقابل كالأعراض القائمة بالجسم ؛ فإنها في حكم محالها المقابلة ، و كالصورة المحسوسة في المرأة المقابلة للرائي ؛ فإنها لكونها قائمة بالمرأ ة المقابلة في حكم المرأة ، و رابعها : أن لا يكون المرئى في غاية القرب ، و خامسها : أن لا يكون المرئ في غاية البعد ، و سادسها : أن لا يكون فى غاية

اللطافة ، و سابعها : أن لا يكون المرئي في غاية الصغر ، و ثامنها : أن لا يكون بين الرائي و المرئي حجاب ؛ لأنا نعلم بالضرورة أنا لا نبصر الشيء عند عدم هذه الشروط ، و نبصره إذا حصلت هذه الشروط ، والشروط الستة الاخيرة يعني المقابلة و ما في حكمها ، و عدم غاية القرب ، و عدم غاية البعد ، و عدم غاية اللطافة ، و عدم غاية الصغر ، و عدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله سبحانه ، لأن هذه الستة إنما تعتبر فيما من شأنه أن يكون في جهة و حيز ، و الله سبحانه منزه عن الجهة و الحيز. بقى الشرطان : سلامة الحاسة و جواز الرؤية ، و سلامة الحاسة الآن فلو رؤيته وجب أن نرى لحصول الشرطين ، و اللازم باطل فالملزوم مثله . ((و الجواب منع هذا الاشتراط)) : يعني هذه الشرائط عادية ليست مما يمتنع عقلا انفكاك الرؤية عنها ؛ أنه يجوز عقلا أن يخلق الله سبحانه الرؤية في الحي على وفق مشيئة و إرادته ، من غير مقابلة بجهة على خرق العادة ، كما وقع لنبينا ورسولنا أنه قال للصحابة المصلين معه أخرجه الشيخان مرفوعا : " أتموا صفوفكم فإنى أراكم من وراء ظهري " ، فالذات المنزه عن التأليف و التناهي والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن هذه الشرائط .

قياس الغائب على الشاهد فاسد

((و إليه)) : يعني إلى هذا المنع ((أشار بقوله : فيرى لا في مكان و لا على جهة من مقابلة)): قال إمام الدين والدنيا أبوحنيفةؒ في " الوصية " : و لقاء الله تعالى لأهل الجنة بلا كيف و لا تشبيه و لا جهة ((واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي و بين الله تعالى)) ، قال الإمام في "الفقه الأكبر": و يراه المؤمنون و هم في الجنة بأعين رؤسهم بلا تشبيه و لا كيفية و لا كمية، و لا يكون بينه و بين خلقه مسافة ، هذا التنزيه بوجوه النفي مذكور في " الفقه الأكبر " ، فبطل قول بعض الناس بأن أحدا من الأئمة السلف لم يذكر هذه الوجوه المنفية ، والكتاب والسنة ساكتان عنه ، و هذه مرتبته في غاية من إفراط جهله .

.... و قياس الغائب على الشاهد فاسد . و قد يستدل على عدم الأشتراط برؤية الله تعالى إيانا و فيه نظر ؛ لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر . فإن قيل : لوكان جائز الرؤية و الحاسة سليمة لوجب أن يرى و إلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها و أنه سفسطة ، قلنا : ممنوع ، فإن الرؤية عندنا بخلق الله لا يجب عند اجتماع الشرائط . ...

((و قياس الغائب على الشاهد فاسد)) : يعني أن الغائب عن الحس و هو الله سبحانه ليس كالشاهد ، فلعل رؤيته سبحانه تتوقف على شرط لم يحصل الآن ، و هو ما يخلقه الله جل شأنه في الأبصار تقوى به على رؤيته ، أو بأنه لم تكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه الشروط ، و قول المعتزلة : إنه سبحانه لا يقبل المقابلة والانطباع ، لأن المقابلة والانطباع مستلزمة للجسمية ، و الله سبحانه منزه عن الجسمية ، فثبت أن الله سبحانه لا يقبل المقابلة والانطباع ، و كل مرئي مقابل و منطبع في الرائي بالضرورة ، فالله سبحانه ليس بمرئي ـ والجواب عنه بمنع الكبرى بأنا لا نسلم أن كل مرئي مقابل و منطبع في الرائي ، و ما ادعى أبو الحسن العلم الضروري في الكبرى ، أقول : و دعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها ، والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري و بأن ما ذكرهم من الكبرى منقوض بإبصار الله سبحانه إيانا ، فإنه ليس بيننا و بينه مقابلة و لا انطباع .

الإستدلال على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا والجواب عنه

((و قد يستدل على عدم الاشتراط بروية الله تعالى إيانا)) : و قد أجاب الجماعة عن هذه الشبهة العقلية بأن الرؤية بمحض خلق الله سبحانه ، و اقتضاؤها لتلك الشروط ليس إلا باعتبار العادة ، كيف ! و لو كانت كل رؤية

مشروطة بذلك ، ما صح للّه سبحانه أن يرانا مع أن رؤيته لنا ثابتة قطعا ، و هي لا تحتاج إلى تلك الشروط ، فلا يبعد أن يوجد الله سبحانه في أبصارنا قوة نراه بها ، لا في مكان ولا جهة ، و مقابلة من الرائي إلى غير ذلك من الأمور التي يتنزه عنها المولى سبحانه ، ((و فيه نظر لأن الكلام ، في الرؤية بحاسة البصر)) : يعني رؤية الله سبحانه ليس بحاسة البصر ، ((و رؤيتنا إياه)) بحاسة البصر و التنازع و الاختلاف بين الجماعة و الطوائف في الرؤية بحاسة البصر ، فأين هذا من ذلك ؟ فلا يصح الاستدلال و الجواب .

الاعتراض والجواب

((فإن قيل)) : هذا معارضة من جانب المعتزلة و إخوانهم ((لو كان جائز الرؤية)): يعني لو كان الباري سبحانه جائز الرؤية ((والحاسة سليمة)): و لا شرائط في رؤية الله سبحانه إلا سلامة الحاسة و جواز الرؤية ، و هما حاصلان الآن ، و سائر الشرائط موجودة ، منها : حضوره للحاسة ، منها : التفاتها إليه ، و منها : نفي الضد كالنوم ، و منها : المقابلة ، و منها : عدم غاية اللطافة و غيرها ((لوجب أن يرى)) : قالوا : عند حصول هذه الأمور يجب حصول الأبصار لوجب أن يرى يعني في الدنيا لكل واحد ، ((وإلا)) : يعني إن لم تجب الرؤية إذا حصلت هذه الشروط ((لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها)) قالوا : اذ لو لم يجب لجاز أن يحصل بحضرتنا جبال عالية و شموس مضيئة و أصوات هائلة و نحن لا نراها و لا نسمعها ، ((و أنه سفسطة)) : مغالطة تقتضي دخول الإنسان في الجهالة . ((قلنا : ممنوع)) ، يعني وجوب الرؤية على الوجه المذكور ممنوع . و لما كان بناء الإيراد على وجوب المعلول عند وجود العلة و هو قانون فلسفي ، فرده على مذهب الفاعل المختار بقوله : ((فإن الرؤية عندنا بخلق اللّه تعالى لا يجب عند اجتماع الشرائط)) فإن الرؤية بخلق اللّه سبحانه والشروط الثمانية و غيرها معدات ، و لا يجب الرؤية عند وجود معداتها ؛ فيجوز أن لايخلق الله سبحانه الرؤية عند حصول هذه الشروط ، فافهم .

و من السمعيات : قوله تعالى ﴿ لاتدركه الأبصار ﴾ و الجواب بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق و إفادته عموم السلب لا سلب العموم ، وكون الإدراك هو الرؤية مطلقا لاالرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات و الأحوال . و قد يستدل بالآية على جواز الرؤية ؛ إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها ، و إنما التمدح في أن يمكن رويته و لا يرى للتمنع و التعزز بحجاب الكبريا ، و إن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب و الحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر ، لأن المعنى أنه مع كونه مرئيا لايدرك بالأبصار لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود و لا جوانب ، و منها : أن الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام و الاستكبار. ....

الأدلة النقلية والجواب عنها، الدليل الاول

((و من السمعيات)) : و أما الشبهة النقلية ((قوله تعالى)) : فمنها قوله سبحانه : ((لا تدركه الأبصار)) : و الاستدلال بها من وجهين : الوجه الأول : أنّ ما قبل هذه الآية ، و هو قوله : سبحانه : ﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شئ فاعبدوه و هو على كل شئ وكيل لاتدركه الابصار ﴾ و ما بعدها ، و هو قوله سبحانه : ﴿ و هو يدركه الابصار و هو اللطيف الخبير ﴾ ، مذكور في معرض المدح ، فوجب أن تكون هذه الآية أيضاً مدحاً إذ بضرورة العقل و

النقل أن إلقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين قبيح جداً ، و إذا كان نفي إدراك الأبصار إيّاه مدحاً ؛ كان ثبوته نقصاً ، إذ كل ما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً ، والنقص على الله سبحانه محال . والوجه الثاني : أنه سبحانه نفي أن يدركه أحد من الأبصار ، و هذا يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات؛ لأن قولنا : تدركه الأبصار يناقض قولنا : لا تدركه الأبصار ، و صدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر ، و صدق قوله سبحانه : لا تدركه الأبصار يوجب كذب قولنا : تدركه الأبصار ، فوجب أن تكون الرؤية ممتنعة على الله سبحانه .

الجواب عن الدليل الاول

((والجواب بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق و إفادته عموم السلب)): يعني شمول النفي و هو السلب الكلي ((لا سلب العموم)) : يعني نفي الشمول، و هو السلب الجزئي . حاصله : لا نسلم أولاً أن اللام في الأبصار في قوله : لا تدركه الأبصار، للاستغراق ، و لا نسلم إفادته عموم السلب و شمول النفي ، و بالجملة ! يعني لانسلم أنها سالبة كلية ، و معناها : نفي الرؤية عن كل واحد من الأبصار ، لا سالبة جزئية ، و معناها : نفي الرؤية عن جملة الأبصار و عن بعض الأبصار ؛ بل نقول : قوله سبحانه : " لا تدركه الأبصار " نقيض لقولنا : " تدركه الأبصار " ، و قولنا تدركه الأبصار موجبة كلية ، و ذلك لأن الأبصار جمع معرف باللام مفيد للعلوم و الاستغراق ، و معناها : أن يدركه كل واحد من الأبصار ، و نقيض الموجبة الكلية ، السالبة الجزئية ، فكان قوله سبحانه : لا تدركه الأبصار ، سالبة جزئية ، معناها : أنه سبحانه لا تدركه جميع الأبصار، فلا يناقض إدراك بعض الأبصار ، و نحن نقول بموجبه ((و كون الإدراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الإحاطة)) : و بعد هذا التسليم لا نسلم أن الإدراك في قوله سبحانه : لا تدركه

الأبصار ، هو الرؤية مطلقا ، بل الإدراك هوالإحاطة ، و هو رؤية الشيء من جميع جوانبه ، فمعنى الآية : نفي الرؤية على سبيل الإحاطة ، و لا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفي الرؤية مطلقا ، فإن الرؤية على سبيل الإحاطة أخص من الرؤية مطلقاً ، و لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ، و فيه نظر ؛ لأن قولهم : الإدراك رؤية الشيء من جميع جوانبه ، ليس بصحيح؛ فإنهم يقولون : أدركتُ النار ، و أدركتُ الشيء ، و لا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما ((أنه لا دلالة فيه)) : يعني في قوله سبحانه : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ ، ((على عموم الأوقات و الأحوال)) : يعني أهل السنة لا يسلمون العموم ؛ بل يخصون الإدراك بأوقات الدنيا أو ببعض أحوال الآخرة ؛ لما ثبت أن رؤية اللّه سبحانه لا تكون في الآخرة في جميع الأحوال ، فتأمل .

استدلال بطريق آخر والجواب عنه

((و قد يستدل)) : هذه معارضة بالقلب مع المعتزلة ، قالوا : إنه سبحانه يمدح نفسه بأنه لا يدركه شيء من الأبصار ، فعارضهم أهل السنة بأن التمدح لايدل على امتناعها ؛ بل يدل على جوازها ، ((إذ لو امتنعت)) : يعني الرؤية ((لما حصل التمدح بنفيها)) : يعني الرؤية ((كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها)) : هذا بناء على العرف والعادة ، فلا يمدحون بنفي صفةٍ عن شيء أو على خصوص هذه المادة لا كلية ، فلا يرد عليه نقض بعض الأفاضل . ((و إنما التمدح في أن يمكن رؤيته و لا يُرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء و إن جعلنا الإدراك)) : يعني في قوله سبحانه : ﴿ لاتدركه الأبصار ﴾ ((عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية ، بل تحققها)) : يعني وقوعها ((أظهر)): يعني على دلالة الأسلوب . ((لأن المعنى)) : يعني حاصل الآية الكريمة ((أنه مع كونه مرئيا لا يدرك بالأبصار)) : يعني لا يرى على سبيل الإحاطة بالجوانب((لتعاليه

عن التناهي و الاتصاف بالحدود و الجوانب)) : و قد أبطلنا هذا الجعل أنفاً ، فتدبر . و من الشبهة النقلية قوله سبحانه لموسى عليه السلام : ﴿ لن تراني ﴾ ، وجه الاستدلال به : أن كلمة لن لتأبيد النفي بدليل قوله سبحانه : ﴿ قل لن تتبعونا ﴾ ، فنفى الرؤية على التأبيد في حق موسى عليه السلام ، فيلزم نفيها في حق غيره ، إذ لا قائل بالفرق . و الجواب عنه بالمنع بأن لا نسلم أن كلمة لن تأبيد النفي ، بل لتأكيد النفي بدليل قوله سبحانه : ﴿ و لن يتمنوه ابداً بماقدمت ايديهم ﴾ ، فإنه قيد بقوله : أبداً ، على أن نفي الرؤية على التأبيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية و من الشبهة النقلية قوله سبحانه : ﴿ و ما كان لبشر أن يكلمه اللّه إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي ﴾ ، وجه الاستدلال به : أنه سبحانه نفي الرؤية وقت الكلام : فإنه نفي التكليم إلا على أحد الوجوه الثلاثة : الوحي من وراء الحجاب ، أو إرسال رسول ، و كل منها يستلزم عدم الرؤية . أما الوحى فلأنه لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية، و أما من وراء حجاب ، فظاهر أنه يستلزم عدم الرؤية ، و أما إرسال الرسول و إيحائه فإنه يدل عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية ، و إذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام ، فتنتفي الرؤية في غير وقت الكلام ، إذ لا قائل بالفصل ـ و الجواب عنه بالمنع بأنا لا نسلم أنه نفي الرؤية وقت الكلام ، قولهم : لأنه نفي التكليم إلا على أحد الوجوه الثلاثة ، قلنا : مسلم ، و قولهم : كل منها يستلزم عدم الرؤية ، ممنوع ، و قولهم : أما الوحي فلا يكون مشافهة ، ممنوع ؛ لأن الوحي كلام يسمع بسرعة ، سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع أو لم يكن .

الدليل الثانى من النقل

((و منها)) : و من الشبهة النقلية ((أن الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار)) : يعني أنه سبحانه استعظم طلب الرؤية و رتب الوعيد والذّم عليه فقال :﴿ يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من

السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلک ، فقالوا أرنأ اللّٰه جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾، و قال سبحانه :﴿ و قال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم و عتوا عتواً كبيراً ، يعني قال الكفار : لولا أنزل علينا الملائكة يخبرونا بأن النبي عليه السلام مرسل ، أو نرى ربنا لأمرنا باتباعه و تصديقه ، فأقسم اللّٰه سبحانه، فقال : لقداستكبروا في أنفسهم بطلبهم الرؤية ، و عتوا بذلک عتواً كبيرا يعني طغوا بطلبهم الرؤية طغياناكبيرا ، و قال اللّٰه سبحانه : ﴿ و إذ قلتم يا موسى لن نؤمن لک حتى نرى اللّٰه جهرة فأخذتكم الصاعقة و أنتم تنظرون ﴾، فثبت أن طلب الرؤية يترتب عليه العقاب والذّم فلاتصح الرؤية .

.... و الجواب : أن ذلک لتعنتهم و عنادهم في طلبها لا لامتناعها ، و لا لمنعهم موسىٰ عن ذلک ، کما فعل حين سألوا أن يجعل لهم الٰهة فقال : بل انتم قوم تجهلون ، و هذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ؛ و لهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا و الاختلاف في الوقوع دليل الإمكان . ...

الجواب عن الدليل الثاني

((و الجواب أن ذلک لتعنتهم و عناد هم في طلبها)) : يعني أن الاستعظام لأجل طلبهم الرؤية تعنتاً و عنادا ، لأنهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل أن يخلق الله سبحانه في أبصارهم ما تقوى به على رؤيته سبحانه ، فإن الاستعظام و ترتب الوعيد على ذلک ((لا لامتناعها)) : لا لأن الرؤية ممتنعة ، و لا على طلب الرؤية في الجملة بشهادة أنه سبحانه ذم الكفار لعدم رجائهم لقاء الله سبحانه في الآخرة ؛ حيث قال : ﴿ الذين لا يرجون لقائنا ﴾ يعني في الآخرة ، فدلّ على أن انقطاع الرجاء عن رؤية الله سبحانه في معرض الذم ، فعلم صحته في الآخرة ، و إلا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته سبحانه ((و إلاّ)) : يعني لو كان الاستعظام لامتناع الرؤية ((لمنعهم موسٰى عن ذلک)) : يعني عن سوال الرؤية كما فعل : يعني منعهم و زجرهم ((حين سألؤا أن يجعل لهم الٰهة فقال : بل أنتم قوم تجهلون)) : قال الله سبحانه : ﴿ و جاوزنا ببنى إسرائيل البحر فاتوا على قومٍ يعكفون على أصنام لهم قالوا يٰموسى اجعل لنا إلٰهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون ﴾ ، ((و هذا)) : يعني عدم منع موسى عليه السلام عن طلب الرؤية . ((مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا)) : ففي الآخرة بطريق أولى .

اختلاف الصحابة في روية النبي ﷺ ربه ليلة المعراج ﷺ

((و لهذا)) : يعني لإمكان الرؤية في الدنيا ـ ((اختلفت الصحابةؓ في أن النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا و الاختلاف في الوقوع دليل ! لإمكان)) ، فإن الرؤية لو كانت محالا لاتفقت الصحابة على عدم وقوعها ، ثم المسئلة مختلف فيها سلفا و خلفا ، فأنكرتها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، و رُوى مثله عن أبي هريرة و جماعة و هو المشهور عن ابن مسعودؓ ، و به أخذ جماعة من أهل الحديث و الكلام ، و روى عن ابن عباس أنه رأه بعينه ، و رُوى مثله عن أبي ذرؓ و كعب و الحسن ، و كان يحلف على ذلک ، و هو رواية عن ابن مسعود و رواية عن أبي هريرة ، روى مسلم من طريق مسروق عن عائشةؓ قالت : ثلث من تكلم بواحد منهن فقد أعظم على الله الفرية ، قلت : ما هن ، قالت : من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية إلى آخر الحديث ، ثم ذكر قول مسروق في دفعه أنه قال الله تعالى : ﴿ و لقد رأه بالإفق المبين ﴾ ، و قال : ﴿ و لقد رأه نزلة أخرى ﴾ ، فأجابت عنه مرفوعا : إنما هو جبرئيل لم يره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين ، ثم ساق استدلالها بقوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار و هو يدرک الأبصار ﴾ و بقوله : ﴿ و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ﴾ ، و كلا الدليلين دفعها النووي بوجوه ، و حديث ابن عباس رواه الشيخان و النسائي و الحاكم و ابن حبان و أبو الشيخ الأصبهاني و غير هم ، و روى الحاكم و النسائي و الطبراني عنه : "إن الله اختص موسىٰ بالكلام و إبراهيمؑ الخليل بالخلة و محمداﷺ بالرؤية "، و الكلام ههنا في مواضع : أحدها : في جواز رؤية و امتناعها في الدنيا ، و ثانيها : في وقوعها له ثم وقوعها لموسىٰ ، و ثالثها : في كلامه ﷺ بلا واسطة ، و رابعها : أنه رأه بعينه ، أو بقلبه ، و خامسها : في معاني الآيات فيه كقوله سبحانه : ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ دنى فتدلى ﴾ و غير هما و جميع هذه المباحث طويلة روايةً و درايةً ، و الراجح عند أكثر العلماء أنه رأى بعين رأسه ، لحديث ابن عباسؓ ؛ لأنه كالمرفوع لانه لا مسرح للرأي فيه ، و لأنه حبر الأمة و بحر الأمة ، و لأن المثبت مقدم و عليه أكثر الصحابة .

.... و أما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ، و لإخفاء في أنها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين . و الله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر و الايمان و الطاعة و العصيان ، ....

روية الباري سبحانه في المنام

((و أما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف)) : حكي عن إمام الدين والدنيا أبي حنيفةؒ و عن أحمد بن حنبلؒ و عن محمد بن سيرينؒ و عن حمزة القاريؒ و عن أبي يزيد و عن ابن شجاع الكرماني و غيرهم من سُرج الامة . ((و لا خفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين)) : فلا يكون محالا ، و لا يشرط له هذه الشرائط السابقة مع أنه اختلف في جوازه ، فقيل: خيال و مثال ، و عليه أسئلة سوفسطائية لا يعبأ بها ، هذا ما حررته في هذا المقام بعون الملك العلام .

البحث في أن الله تعالى خالق لأنعال العباد و الاختلاف فيه

أقول توطئةً و تمهيدا : يتكلم على أفعال العباد في علم التوحيد والصفات من جهة كونها مخلوقة لله سبحانه أو مخلوقة للعباد. والأفعال اضطرارية : مثل حركة الأمعاء ، والعروق النابضة ، و حركات القلب ، و حركات الارتعاش ، و اختيارية : مثل القيام والقعود ، و لا خلاف بين أحد في أن الأفعال الاضطرارية مخلوقة لله سبحانه وحده لا دخل لأحد غيره في وجودها . واختلف العقلاء في الأفعال الاختيارية ، هل هي مخلوقة لله سبحانه أو يصدرها العبد بنفسه على وجوه : فقال شيخ مشايخ الحنفية أبو منصور الماتريدي و شيخ مشايخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعري : إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله سبحانه مخلوقة له ، و لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا و رأسا ؛ بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله سبحانه ، قال الإمام الفخر الرازي في " أربعينه " لا تأثير لقدرة العبد في الفعل ، و في صفة من صفات الفعل ؛ بل الله تعالى يخلق الفعل و يخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ، و لا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل ، و هذا قول أبى الحسن الأشعري ، و قال جمهور المعتزلة : إن الأفعال

الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها لا تعلق لها بخلق الله سبحانه ، و هذه الأفعال واقعة بقدرة العباد وحدها على سبيل الاختيار لا على نعت الإيجاب ، و اختلفوا فيما بينهم أن الله سبحانه هل يقدر على أفعال العباد ، فقال أبو علي و أبو هاشم : لا يقدر ، و قال أبو الهذيل و أبو الحسين : يقدر ، و هو القياس على اصولهم ؛ لأنه قادر بذاته ، فيجب أن يكون قادرا على كل مقدور ، و قال إمام الحرمين و أبو الحسين و الفلاسفة : إن أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله سبحانه في العبد ؛ فإنه سبحانه يوجد في العبد القدرة والإرادة ، ثم تلك القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور ، و قال جماعة : إنها واقعة بالقدرتين معا ، ثم اختلفوا فقال أبو إسحاق الأسفرائني : إن المؤثر في أفعال العبد قدرة الله سبحانه، و قدرة العبد بمعنى أن قدرة العبد لا تتمكن من التأثير إلا إذا أمدتها قدرة الله سبحانه بالاعانة ، و أفاضت عليها القوة على التأثير، و ليس مراده أن كلا من القدرتين مستقل بقيام التأثير ، فما قال بعض العلام، قال الأستاذ : القدرتان جميعا متعلقتان بالفعل نفسه ، و لا بأس عنده من اجتماع المؤثرين على أثر واحد لا يقوله عاقل فضلا عن الأستاذ ، و قال القاضي الباقلاني : قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل ، ـ يعني ذات الفعل ـ و قدرة العبد تتعلق بصفته : يعني ليس لقدرة العبد إلا التأثير في أوصاف الفعل بكونه طاعة أو معصية أو نحو ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله سبحانه مثلا لطم وجه اليتيم للتأديب أو للإيذاء ، فإن الحدث نفسه حاصل بقدرة الله سبحانه ، و أما وصفه و كونه طاعة في حال التأديب و معصية في حال الإيذاء ، فبقدرة العبد و تأثيره ، فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة ، و نحن نورد الاستدلال لمذهب أهل الحق ، أقول: لما فرغ المصنفّ عن مباحث الذات و صفاته ، شرع في بيان أفعال العباد، فقال :

المعتزلة يقولون: أن العبد خالق لأفعاله

((و الله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر و الإيمان و الطاعة و العصيان)) : يعني موجد لذوات أفعال العباد من الأفعال الاضطرارية والاختيارية مع صفاتها .

.... لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، و قد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق و يكتفون بلفظ الموجد و المخترع و نحو ذلك ، و حين رأى الجبائى و أتباعه أن معنى الكل واحد ، و هو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق . و احتج اهل الحق بوجوه : الأول : أن العبد لوكان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة و الاختيار لا يكون إلا كذلك : واللازم باطل فان المشيء من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة ....

((لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله)): يعني أن العبد يوجد فعله ، و هو مستقل بإيجاده بقدرته واختياره ، فهو مخلوق له ، ((و قد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق)) : قال ابن أبي شريف : و قد كانت الأوائل من المعتزلة كواصل بن عطاء و عمرو بن عبيد لقرب عهدهم بإجماع السلف ، على أنه لا خالق إلا الله ! ((و يكتفون بلفظ الموجد والمخترع و نحو ذلك)) : مثل المبدع والمحدث و الصانع ((و حين رأى الجبائي و أتباعه)) : و ابنه أبو هاشم و أشياعه ((أن معنى الكل واحد و هو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق)) : والعجب ! يقولون : إن العباد يفعلون و يقدرون ما لم يقدره الله سبحانه ، و يقدرون على ما لم يقدر عليه ، فقد جعل لهم من السلطان و القدرة و التمكن ما لم يجعله للرحمن تعالى الله سبحانه عن قول أهل الزور و البهتان والإفك و الطغيان ، و كيف يجوز أن يكون لهم من الفعل و التقدير و القدرة ما ليس لربهم ، من زعم ذلك فقد عجز الله سبحانه ، و هذا من أقبح الغلط قال الله سبحانه : ﴿ يفعل مايشاء ﴾، و قال : ﴿ فعال لمايريد ﴾، و قال : ﴿ خلاق عليم ﴾ .

واحتج أهل الحق بوجوه من العقل و النقل

((واحتج أهل الحق بوجوه)) : من الأدلة العقلية و السمعية ، و الأدلة العقلية: منها : لو صلحت القدرة الحادثة لإيجاد الفعل لصلحت لإيجاد كل موجود من

الجواهر و الأعراض و بطلانه أظهر ، و منها : إن فعل العبد نفسه ممكن ، و كل ممكن هو مقدور اللّٰه سبحانه ، و لا شيء مماً هو مقدور اللّٰه سبحانه بواقع بقدرة العبد ، أما المقدمة الأولى فظاهرة ، و أما الثانية فلِمَا علمتَ في بحث قدرته من شمول قدرته للممكنات بأسرها ، و أما الثالثة فلأنه يمتنع اجتماع القدرتين مؤثرتين على مقدرواحدٍ ، و منها : أن نسبة ذاته العلي إلى جميع الممكنات على السوية ، فيلزم أن يكون اللّٰه سبحانه قادراً على جميع الممكنات ، و أن يكون قادراً على جميع المقدورات، و على مقدورات العباد . فنقول : ذلك المقدور إما أن يقع بمجموع القدرتين أعني قدرة اللّٰه و قدرة العبد ، و إما أن لا يقع بواحدة منهما ، و إما أن يقع بإحدى القدرتين دون الأخرى ، و هذه الأقسام الثلاثة باطلة بعين الدليل الذي قدمناه في مسئلة التوحيد ، فوجب أن لا يكون العبد قادراً على الإيجاد والتكوين . و منها : لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد ، فإذا أراداللّٰه سبحانه تسكين جسم ، و قدّرنا أن العبد أراد تحريكه ، فإما أن يقع مرادهما ، فيلزم جمع النقيضين ، أو لم يقع مراد واحد منهما ، فيلزم رفع النقيضين ، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر ، فيلزم الترجيح بلا مرجح ، لأن قدرةاللّٰه سبحانه وإن كانت أعم من قدرةالعبد ، لكنهما بالنسبة إلى هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد ، و الشيء الواحد وحدة حقيقية لايقبل التفاوت ، فإذ القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية ، إنما التفاوت في أمورخارجة عن هذا المعنى يعني : إنما التفاوت في أن قدرةاللّٰه سبحانه متعلقة بما لا نهاية له ، و قدرة العبد متعلقة بالمتناهى لا يقدح في ذلك التساوي ، فثبت أن قدرة العبد لو كانت صالحة للإيجاد ، يلزم أحد هذه الاقسام الثلاثة ، فلزم القطع بأن قدرة العبد غير صالحةٍ للإيجاد والتكوين ، و فيه نظر: يقع مراد اللّٰه دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ، و لا نسلم أن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور ، بل هما متفاوتتان في القوة و الضعف ، و لذلك يقدر قادر على حركةٍ شاقةٍ في مدة لايقدر قادر آخر عليها في تلك المدة ، و لوكانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات

متساوية ، و ليست كذلك . و أيضاً الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي ، و القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل و هو لا يقدر على منع القوي ، و هذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع في إبطال كون الإ له أكثر من واحد و هناك يتمشى ، لأن الآلهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت و مهنا لا يتمشى ، فافهم .

الوجوه العقلية

((الأول)) : يعني من الوجوه العقلية ((أن العبد لوكان خالقاً لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها)) : إن العبد غير موجد لأفعال لنفسه ، و لو أوجد أفعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها ؛ لأن الخلق و الإيجاد يستدعيان العلم بالمخلوق ، قال الله سبحانه : ﴿ ألايعلم من خلق ﴾ ، و لو جاز الإيجاد بالاختيار من غير العلم ، بطل دليل إثبات عالمية الله سبحانه ، ((ضرورة أن إيجاد الشئ بالقدرة والاختيار لايكون إلا كذلك)) : يعني الإيجاد مع القدرة و الاختيار مستلزم للعلم ، و ذلك بأن الجزئيات المنفصلة الحاصلة بالفعل ، الصادرة من الفاعل بالقصد و الاختيار، وجب أن تتحقق بقصد جزئي ، و القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم أنه لو كان موجداً لأفعاله باختياره لكان عالماً بتفاصيلها ، و أيضاً فإن كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة ، و وقوع ذلك الفعل بذلك المقدار يصح وقوعه أزيد منه و أنقص منه ، فوقوع ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه و دون ما هو أنقص منه ، لقصده إليه و اختياره إيّاه مماّ تشهد ضرورة ، ضرورة العقل بأنه يقتضي علمه بتفاصيله ، فثبت أن العبد لوكان موجداً لأفعال نفسه ، لكان عالماً بتفاصل أفعال نفسه ، و هذا هو معنى قوله سبحانه : ﴿ الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ ، ((و اللازم باطل)) : يعني علم العبد بتفاصيلها ظاهر البطلان ((فإن المشي من موضع إلى موضع)) : هذا نظير الأفعال الظاهرة ((قد يشتمل على سكناتٍ متخللةٍ)) : واقعة في خلال حركاته .

.... و على حركات بعضها أسرع و بعضها أبطأ و لا شعور للماشي بذلك و ليس هذا ذهولا عن العلم ، بل لو سئل لم يعلمء و هذا في أظهر أفعاله .

و أما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشيء و الأخذ و البطش و نحو ذلك ومايحتاج إليه من تحريك العضلات و تمديد الأعصاب ، فالأمر أظهر . الثانى النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم و ما تعملون أي عملكم على أن ما مصدرية ، لئلا يحتاج إلى حذف الضمير أو معمولك على أن ما موصولة و يشتمل الأفعال؛ لأنا إذا قلنا : أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذى هو الايجاد و الإبقاع ، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد و الإيقاع ، أعنى ما تشاهده من الحركات و السكنات ، و للذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية ، و كقوله تعالى : ﴿خالق كل شئ﴾ أي ممكن بدلالة العقل ، و فعل العبد شيء ؛ و كقوله تعالى : ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا...

((و على حركاتٍ بعضها أسرع و بعضها أبطأ و لا شعور للماشي بذلك)): يعني بأفعاله من الحركات و السكنات ، فنقول : إن النملة إذ تحركت بحركةٍ بطيئةٍ فذاك : لأنها تحركت في بعض الأحيان ، و سكنت في بعضها ، و معلوم أنه ليس عند النملة خبر من كمية عدد تلك الاحيان ، و ليس عندها خبر من أنها سكنت ههنا و تحركت ، بل الحال في الآدمي الذي هو أعقل الحيوانات ،

كذلک ، فإنه إذا مشى فلا شک أن مشيه أبطأ من حركة الفلک ، و ذلک لأنه سلک في بعض الاحيان و تحرک في بعضها ، و هذا الذي هو أعقل الخلق لو أراد أن يعرف أنه أين سكن و أين تحرک ، لم يعرف ، فثبت أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه ((و ليس هذا ذهولا عن العلم ، بل لو سئل لم يعلم)) : يعني لا يقال : إنه عالم بها غاية الأمر أنه ذاهل عنها ، لأنه لو صح ذلک لاستشعر بها عند السوال . ((و هذا في أظهر أفعاله)) : هو الحركة الظاهرة في الأعضاء الظاهرة ((و أما إذا تأملتَ في حركات أعضائه في المشي و الأخذ و البطش و نحو ذلک)): يعني من التصرفات الواقعة في البدن بلا علم صاحبه ((و ما يحتاج إليه من تحريک العضلات و تمديد الأعصاب و نحو ذلک)) : من الرباط و الإتاد . ((فالأمر أظهر)) يعني عدم العلم بتفاصيلها للقطع بأن أحدا منا لا يعرف ذلک ؛ بل لا شعور بوجود العضلات و الأعصاب، و توقف الحركة على تمديدها إلا لعلماء التشريح ، فسبحان الله الخفي بذاته و الظاهر بصفاته و آياته ، فتفكر .

الوجوه النقليه

((الثاني)) : و من الوجوه السمعية ((النصوص الواردة)) : الآيات القرآنية القاطعة في كتاب الله سبحانه ((في ذلک)) : في أن الله سبحانه خالق للأفعال ، و ذلک لأن القدرة القديمة متعلقة بسائر المحدثات و أقدار العبد ، لايخرج القديم مما كان عليه ، و الإيجاد عبارة عن إفادة الوجود ، و كل موجود مستند إلى إيجاد الباري سبحانه من حيث الوجود، والوسائط معدات لا موجدات ((كقوله تعالى)) : و من النصوص القاطعة قوله سبحـانه :

والله خلقكم وما تعملون: الاستدلال منها بوجهين

((﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ فنسب الخلق إلى ذاته العلي ، و هذا نص جلي أنه سبحانه خلق أفعال العباد ، ((على أن ما مصدرية)) : و حين

إذ جعلت ما مصدرية فالاستدلال بها ظاهر للتصريح بأن العمل هو الفعل مخلوق ، ((لئلا يحتاج إلى حذف الضمير)) : فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت موصولا اسميا ، و المعنى على المصدرية : و الله تعالى خلق ذواتكم و خلق عملكم أو معمولكم ، ((على أن ما موصولة)) : و يكون التقدير : و خلق الذي تعملونه ، فحذف العائد المنصوب بالفعل . و الحاصل : و أصرح النصوص في إثبات مذهب أهل السنة و الجماعة قوله سبحانه : ﴿والله خلقكم وماتعملون﴾ سواء جعلنا ما مصدرية أو موصولة. ((و يشمل الأفعال)) : لأن الموصول الاسمي من أدوات العموم ، فيشمل الأفعال طاعات كانت أو معاصي . ((لأنا إذا قلنا : أفعال العباد مخلوقة)) و هو مذهب أهل السنة و الجماعة ، ((أو للعبد)) : و هو مذهب المعتزلة القدرية المجوسية ، ((لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد و الإيقاع)) : لأنا إذا قلنا : أفعال العباد مخلوقة ، لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو نفس الإيجاد والإيقاع ، لأنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق ، ((بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات)) : يعني بل المراد به المعمول ، و هو المشاهد من الحركات و السكنات ؛ كما لو جعلناها موصولة ، و هو موضع النزاع ، لا المعنى المصدري ، و الحاصل : الاستدلال بما المصدرية بناء على إرادة الحاصل بالمصدر ، لأن الأمر الإعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق يعني فلا يكون مخلوقا ((و للذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية)) : يعني قد يتوهم محمود الخوارزمي و غيره منهم أن الاستدلال لا يتم إلا بجعلها مصدرية ، نظنه أن موضع النزاع هو الأفعال و هي معان مصدرية .

الاستدلال بقوله تعالى : خالق كل شيء

((و كقوله تعالى)) : يعني من النصوص القاطعة قوله سبحانه :

((﴿خالق كل شئ ﴾ أي ممكن)) : لأن المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب إسناد صفاته إلى ذاته ، و المصحح للمقدورية هو الإمكان ؛ لأن الوجوب و الامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ، و نسبة الذات إلى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء ، فإذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها ، و إلا لزم التحكم ، فوجب إضافة خلقها إليه سبحانه أنه لا خالق سواه ، و إنما قلنا : و المصحح للمقدورية هو الإمكان ؛ لأن القدرة و الإرادة لم تتعلقا بالواجب و المستحيل لأن القدرة و الإرادة مما كانتا صفتين مؤثرتين ، و من لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدم ، لزم أن ما لا يقبل العدم أصلًا كالواجب لا يقبل أن يكون أثرا لهما ، و إلا لزم تحصيل الحاصل ، و مالا يقبل الوجود أصلا كالمستحيل لايقبل أيضاً أن يكون أثراً لهما ، و إلا لزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز ، فلا قصور أصلا في عدم تعلق القدرة و الإرادة القديمتين بالواجب و المستحيل ؛ بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور ، لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما بعدم أنفسهما؛ بل و بعدم الذات العلية و بثبوت الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث ، و سلبها عمن تجب له و هو الباري سبحانه ـ و أىّ نقص و فساد أعظم من هذا ، و بالجملة ! فذلك التقدير الفاسد يؤدى إلى تخليط عظيم لايبقى معه شيء من الإيمان و لاشيء من العقليات أصلاً . و لخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرحّ بنقيض ذلك ، فنقل عن ابن حزم أنه قال في " الملل والنحل ": إنه سبحانه قادر أن يتخذ ولداً ؛ إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزاً . فانظر إلى اختلال عقل هذا المبتدع ، كيف غفل عما يلزم على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم اللتي لا تدخل تحت وهم !!!؟ وكيف ! إن العجز إنما يكون لوكان القصور جاء من ناحية القدرة ، أما إذاكان لعدم تعلق القدرة ؛ فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز ، فتأمل و لا تغفل . ((بدلالة العقل)) : فإنه يحكم بأن الواجبات والممتنعات غير مخلوقة ((و فعل العبد

شيء)) : أورد عليه أن الآية قدخص منها الواجب و صفاته ، والعام المخصوص منه البعض لايبقى حجة أجاب عنه بعض الأفاصل بأنه لم يخص منها شيء ، إذ التخصيص إخراج ما تناوله اللفظ ، و أهل اللسان يفهم منها أن الواجب الوجود و صفاته غير داخلة أصلا ، فافهم .

الاستدلال بقوله تعالى: افمن يخلق كمن لايخلق

((و كقوله تعالى)): يعني و من النصوص القاطعة قوله سبحانه : ﴿أفمن يخلق كمن لايخلق ﴾ ، و قوله : ﴿ هل من خالق غير اللّٰه ﴾ و قوله : ﴿ام جعلوا لِلّٰهِ شركاء خلقوا كخلقه ﴾ ارونى ماذا خلقوا من الأرض أم له شرک في السموات والارض ﴾ وغيرها من الآيات البينات الواضحات في مقام إبطال رأي المشركين في تجويز الألوهية لغيره سبحانه ((في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطًا)) ....

.... لاستحقاق العبادة لا يقال ، فالقائل بكون العبد خالقا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين ؛ لأنا نقول : الإشراك هو إثبات الشريک في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس : أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام ، و المعتزلة لا يثبتون ذلک بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لإفتقاره إلى الأسباب و الآلات التي هي بخلق الله تعالى إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة ، حتى قالوا : إن المجوس أسعد حالا منهم ؛ حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا ، والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى . ...

((لاستحقاق العبادة)) : يعني بأنه سبحانه الخالق الذي يستحق العبادة لا غيره ، فمعنى الآية : ما ينبغي لكم التسوية بين من يصدر عنه حقيقية الخلق و من لايصدر عنه ذلک في شيء ، ففيها حذف المفعول و تنزيل الفعل منزلة اللازم للدلالة على أن مناط المدح و استحقاق العبادة إنما هو نفس الخلق .

جمهور المعتزلة يقولون بكون العبد خالقا لأفعاله، أقول: هم المشركون في الربوبية والألوهيه

((لايقال فالقائل)) : قائله جمهور المعتزلة ((بكون العبد خالقا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين)) : يعني أنه كان يجب أن يعد المعتزلة بمذهبهم هذا من المشركين دون الموحدين ؛ مع أنا لانكفرهم ((لأنا نقول : الإشراک هوإثبات الشريک في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس)) : فإنهم يعتقدون إلهين : يزدان خالق الخير ، و أهرمن خالق الشر ((أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام)):

قالوا : ﴿ ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى اللّٰه زُلفى ﴾ و يشفعوا لنا عنده ، و ينالنا بسبب قربهم من اللّٰه و كرامته لهم ، قربٌ و كرامةٌ ؛ كما هو المعهود في الدنيا من حصول الكرامة و الزلفي ؛ ممن يخدم أعوان الملك و أقاربه و خاصته ، و الكتب الإلهية كلها من أولها إلى آخرها تبطل هذا المذهب و ترده و تقبح أهله ، و تنص على أنهم أعداء الله سبحانه ، و جميع الرسل و الأنبياء - صلوات اللّٰه عليهم - متفقون على ذلك من أولهم إلى آخرهم ، و ما أهلك اللّٰه سبحانه من الأمم إلا بسبب هذا الشرك ، و من أجله ((و المعتزلة لا يثبتون ذلك ، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله سبحانه لإفتقاره إلى الأسباب والآلات اللتي هي بخلق الله تعالى)) : أقول : و الأمر ليس كذلك كما قال : قدس سره ؛ بل هؤلاء هم المشركون في الربوبية و الألوهية .

المجوس جعلوا للعالم ربين: يزدان واهرمن، اوالنور والظلمة

قال الشيخ تقي الدين المقريزي في " تجريد التوحيد من الشرك " : الشرك به تعالى في الربوبية كشرك من جعل معه خالقا آخر: كالمجوس و غيرهم ، الذين يقولون بأن للعالم ربين : أحدهما خالق الخير ، ويقولون بالفارسية ـيزدانـ و الآخر خالق الشر ، و يقولون له المجوس بلسانهم ـ اهرمن ، و من ضاهاهم من القدرية ، و الربوبيه سبحانه للعالم الربوبية الكاملة المطلقة الشاملة تبطل أقوالهم ؛ لأنها تقتضي ربوبيته لجميع ما فيه من الذات و الصفات و الحركات و الأفعال ، و حقيقة قول القدرية المجوسية : أنه تعالى ليس ربا لأفعال الحيوان و لا تناولها ربوبيته ، إذ كيف يتناول مالا يدخل تحت قدرته و مشيئته و خلقه ، و لهذا شبههم الصحابةؓ بالمجوس كما ثبت عن ابن عمرؓ وابن عباسؓ ، و قد روى أهل السنن فيهم ذلك مرفوعا أنهم مجوس هذه الأمة ، و لفظ رواية عبدالله بن عمر عند أبي داود و غيره عن النبيﷺ قال :" القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم ، و إن ماتوا

فلا تشهدوهم . قال الإمام الخطابي في شرح هذا الحديث في " معالم السنن ": إنما جعلهم مجوسا لمضاهاة مذهبهم مذاهب المجوس في قولهم بأصلين ـ و هما : النور و الظلمة ـ يزعمون أن الخير من فعل النور ، و الشر من فعل الظلمة ، و كذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله و الشر إلى غيره ، و الله سبحانه و تعالى خالق الخير و الشر لا يكون شيء منهما إلا بمشيئته و خلقه الشر شرا في الحكمة كخلقه الخير خيرا ، فإن الأمرين جميعا مضافان إليه خلقا و إيجادا، و إلى الفاعلين لهما فعلا و اكتسابا ، و قال الحافظ المنذري : هذا منقطع أبي حازم سلمة بن دينار لم يسمع من ابن عمر ، و قد روى هذا الحديث من طُرق عن ابن عمر ليس منها شيء يثبت ، أقول : و قد تعقبه الحافظ ابن حجر ، وقال : هذا الحديث حسنه الترمذي ، و صححه الحاكم و رجاله من رجال الصحيح .

مشائخ ماوراء النهي يقولون : أن المعتزله أصل من المجوس

((إلا أن مشايخ ما و راء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا : إن المجوس أسعد حالا منهم ؛ حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا ، و المعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى)): أقول : ليس كذلك ، قال الشيخ أبو الحسن في " الإبانة " في الرد على المعتزلة : و يقال لهم : أليس المجوس أثبتوا أن الشيطان يقدر على الشر الذي لا يقدر الله عز وجل عليه ، فكانوا بقولهم هذا ، كافرين ، فلابد من " نعم " ،يُقال لهم : فإذا زعمتم أن الكافرين يقدرون على الكفر والله عزوجل لا يقدر عليه ، و هذا مما ينبهه الخبر عن رسول الله ﷺ: " أن القدرية مجوس هذه الأمة "، و إنما صاروا مجوس هذه الأمة : لأنهم قالوا بقول المجوس ، و القدري هو مَن يثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل ، و أنه يقدر على أفعاله دون خالقه ، و كل المعتزلة قدرية ، و ليست كل قدرية معتزلة تعوذ باللّٰه من الخذلان .

.... و احتجت المعتزلة بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي و بين حركة المرتعش ، أن الأولى باختيار دون الثانية ، و بأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف و المدح و الذم و الثواب و العقاب و هو ظاهر. ....

احتجت المعتزلة بالمعقول والمنقول

((و احتجت المعتزلة)) : على أن أفعال العباد باختيارها بالمعقول و المنقول . أما المعقول ـ فمنه ـ : ((بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي و بين حركة المرتعش ، أن الأولى بالاختيار دون الثانية)) : إن بداهة العقل تفرق بين بعض الأفعال و بعضها الآخر ، و ذلك إنا نشاهد الفرق البعيد بين حركة المرتعش و بين حركة الماشي ، و معنى هذا أن الأفعال التي مصدرها العبد على ضربين : أحدهما : ما يحدث قسرا عنه، و لا اختيار له فيه ، و مثاله حركة المرتعش ، و ثانيهما : ما يحدث باختياره و قصده و إرادته ، و ذلك كالمشي فحيث ورد النص يفيد أن الله سبحانه يخلق أفعال العباد ، وجب حمله على أحد هذين النوعين : و هو ما يحدث قسرا بلا إرادة و اختيار، ـ و منه ـ : ((و بأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف)) ، لو صح القول بأن الله سبحانه هو الخالق لجميع الأفعال لبطلت قاعدة التكليف المتفق عليها ، و هي أن ما وقع به التكليف يكون اختياريا ، فوجب أن لايكلفه الله سبحانه بشيء من الأوامر و النواهي ، لأنه لا يعقل أن يكلف القادر الحكيم العاجز المجبور الذي ليس في مُكنته أن يعمل ـ و منه ـ : ((و المدح و الذم و الثواب و العقاب)) : و لو صح بأن الله سبحانه هو الخالق لجميع الافعال لزم بطلان القول بالثواب و العقاب و المدح و الذم ، إذ كيف يثاب و يعاقب و يمدح و يذم على ما لم يفعله ؟ ! ! ! و لم يكن من فعله و عمله ، و هذه اللوازم باطلة ، فبطل ما يؤدي إليها و هو أن يكون الله سبحانه خالقا لجميع أفعال العباد ، فثبت نقيضه ، و هو أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية .

.... و الجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب و الاختيار أصلا ، و أما نحن فنثبته على ما نحققه إن شاء الله تعالى . و قد يتمسك بأنه لو كان خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم و القاعد و الآكل و الشارب و الزاني و السارق إلى غير ذلك ، و هذا جهل عظيم ؛ لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده ، أو لايرون أن الله تعالى هو خالق للسواد و البياض و سائر الصفات في الأجسام و لايتصف بذلك ، و ربما يتمسك بقوله تعالى : ﴿ فتبارك الله احسن الخلقين ﴾ ، ﴿و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾. و الجواب أن الخلق هٰهنا بمعنى التقدير؛ العباد كلها بإرادته مشيته تعالى و تقدس ....

الجواب عن الوجوه الثلاثه العقلية

((و الجواب)) عن هذه الوجوه الثلاثة : ((أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب و الاختيار أصلا و أما نحن فنثبته على ما نحققه)) : إن هذه الأدلة إنما تتم لو كنا لا نثبت للعبد شيئا أصلا كالجبرية الخالصة ، أما نحن القائلين بكسب العبد و اختياره ، فلا تكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد ؛ لأن الأفعال صادرة عنه باختياره ، فيصح التكليف ؛ ليختار ما كُلف به ، و يستحق المدح و الذم و الثواب و العقاب لاختياره الفعل ، و ما فهمتم أن معنى تعلق القدرة بالشيء ينحصر في تأثيرها فيه و اختراعه له هو غير مسلم ، فتدبر. ((و قد يتمسك)) : و استدل بعض المعتزلة على بطلان أن الله سبحانه موجد لجميع أفعال العباد ((بأنه

لو كان خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم و القاعد و الآكل و الشارب)) : و لو كان الكل بخلق الله سبحانه لزم اتصاف الباري سبحانه بالقيام و القعود و الأكل و الشرب؛ لأنه هو الفاعل لها ((والزاني والسارق إلى غير ذلك)) : يعني بأن مِن أفعال العباد قبائح ، لا يجوز أن يخلقها الله سبحانه . أجاب عنه قدس سره بقوله : ((و هذا جهل عظيم)) : و غباوة شديدة ((لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده)): هذا جواب عن الأول ، و معناه أن الاتصاف يعتمد القيام بالنفس لاالفعل المتصف بالشيء ، و هو الذي يقوم به ذلك الشيء لا من أوجده ، و شنع على المعتزلة ؛ لأنهم لم يفرقوا بين خالق الشيء و المتصف به . و الجواب عن الثاني بأن القبيح فعل القبيح لا خلقه ، ألا يرون اللّه سبحانه هو الخالق لأصل القبائح بالاتفاق -- و هو الشيطان -- مع أن خلقه أعظم قبحا لو سلم لهم أن خلق القبيح قبيح ((أو لا يرون أن اللّه تعالى هو خالق للسواد و البياض و سائر الصفات في الأجسام و لا يتصف بذلك)): هذا رد على سبيل الإلزام ، و حاصله : أن اللّه سبحانه الأجسام و الأعراض ، و لا يتصف بشيء منها .

استدلال المعتزلة بالمنقول الدليل الأول

((و ربما يتمسك بقوله تعالى)): و أما المنقول فمنه قوله سبحانه : ((فتبارك اللّه أحسن الخالقين)) : و قوله سبحانه : ((و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير)) : وجه الاستدلال بالأول أنه يدل على كثرة الخالق و وجه الاستدلال بالثاني أنه يدل على أن عيسى بن مريم عليه السلام خالق ، و بالجملة !فيكون العبد خالقا لأفعاله الاختيارية .

والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقرير

((والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير)) : و أجاب عنه بعض المدققين أن الحق سبحانه ما أضاف الفعل إلى العبد إلا لكونه سبحانه هو الفاعل

حقيقة من خلف حجاب الجسم ،فلم يكن الفعل إلا للّه سبحانه غير أن من عباد‌الله سبحانه من أشهده ذلك ، و منهم من لم يشهده ذلك ، قال اللّه سبحانه : ﴿ فمنهم من هدى الله و منهم من حقت عليه الضلالة ﴾ ، أماّ القسم الذي لم يتحقق عليه الضلاله ، فهو الذي حار و لم يدر ، و هم القائلون بالكسب ، و أماّ من حقت عليه الضلالة ، فهم القائلون بخلق الأفعال لهم .

الدليل الثاني والجواب عنه

و منها : الآيات اللتي أضافت الأفعال إلى العباد ، و علقها بمشيئتهم كقوله سبحانه : ﴿ فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ﴾ ، و قوله : ﴿ فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر ﴾ ، و قوله : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ ، و قوله : ﴿فمن شاء ذكره ﴾ ، و قوله : ﴿ ان يتبعون الا الظن ﴾ و قوله : ﴿ بل سولت لكم أُنفسكم أمراً ﴾ ، و قوله : ﴿ فطوعت له نفسه قتل أخيه ﴾ ، و قوله : ﴿من يعمل سوء يجزبه ﴾ ، و قوله : ﴿ كل امرئ بما كسبت رهين ﴾ ، و قوله : ﴿ لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾ ، و قوله : ﴿ ذلك أن الله لم يک مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ ، و الجواب : و عورض بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بخلق الله سبحانه نحو قوله سبحانه : ﴿خالق كل شئ ﴾، و قوله سبحانه : ﴿ و الله خلقكم و ما تعملون ﴾ ، و قوله : ﴿ و من شاء يضلله و من شاء يجعله على صراط مستقيم ﴾ .

الدليل الثالث والجواب عنه

و منها : الآيات المشتملة على الوعد و الوعيد بها ، و المدح و الذم عليها نحو قوله سبحانه : ﴿ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ﴾ ، و قوله : ﴿ اليوم تجزون بما كنتم تعملون ﴾ ، و قوله : ﴿ لتجزى كل نفس بما تسعى ﴾ ، و

قوله : ﴿ هل تجزون إلا ما كنتم تعملون ﴾ ، و قوله : ﴿ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ﴾ ، و قوله : ﴿ و من أعرض عن ذكرى ﴾ ، و قوله : ﴿ اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا ﴾ ، و قوله: ﴿ إن الذين كفروا بعد إيمانهم ﴾ ، و قوله : ﴿ و كيف تكفرون باللّه ﴾ ، و هي أكثر من أن تحصى . و الجواب بأن المقتضى للثواب و العقاب و المدح و الذم إنما هو السعادة و الشقاوة ، قال الله سبحانه : ﴿ و أما الذين سعدوا ففي الجنة ﴾ و قال اللّه سبحانه: ﴿ و أما الذين شقوا ففي النار ﴾، و السعادة و الشقاوة جبلية كُتبت للبعد قبل وجوده ، و الأعمال الصالحات أمارات للسعادة و الأعمال السيئات علامات للشقاوة ، و ترتب الثواب على الأعمال الصالحات ، و العقاب على الأعمال السيئات من حيث أن الأعمال معرفات للثواب و العقاب لا موجبات ، فافهم .

الدليل الرابع والجواب عنه

و منها : الآيات الدالة على أن أفعال الله سبحانه لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم و الاختلاف و التفاوت ـ أما الظلم فلقوله سبحانه : ﴿ إن اللّه لايظلم مثقال ذرة ﴾، و قوله : ﴿ و ما ربك بظلام للعبيد ﴾ ، و قوله: ﴿ و ما ظلمناهم و لكن ظلموا أنفسهم ﴾ ، و أما الاختلاف فلقوله سبحانه : ﴿ و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾، و أما التفاوت فلقوله سبحانه : ﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾، و إذا كان الظلم و الاختلاف و التفاوت منتفية عن أفعال ، الله سبحانه ، وجب أن تكون أفعال العباد ليست أفعال الله سبحانه ؛ لأن أفعال العباد متصفة بالظلم و الاختلاف و التفاوت ، فلا يكون أفعال العباد مخلوقة للّٰهِ سبحانه . والجواب بأن ما ذكر من الآيات ، لايدل على ان الأفعال غير مخلوقة . أما الآيات الدالة على نفي الظلم ؛ فلأن كون الفعل ظلما اعتبار عارضٌ له بالنسبة إلينا ، ليس بداخل في حقيقة الظلم ، و لا صفة حقيقية لازمة له فيجوز أن لا تكون

الأفعال المنسوبة إلى العباد متصفة بالظلم بالنسبة الى الله سبحانه ؛ لأنه مالك لكل الأشياء بالاستحقاق ، و تكون متصفة بالنسبة إلينا لقصور ملكنا أو قصور استحقاقنا، و كون الفعل ظلما بالنسبة إلينا لا يمنع صدور أصل الفعل عن الباري سبحانه مجرداً عن اعتبار كونه ظلماً ، إذ لا امتناع في أن الفعل الصادر عنه سبحانه يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة إلينا . و أما نفي الاختلاف و التفاوت الذي يدل عليه الأيتان فعن القِران و خلق السموات، إذ الكلام في القِران و خلق السموات يدل عليه سياق الأيتين ، لانفي الاختلاف والتفاوت عن أفعاله سبحانه مطلقا ، فإن مخلوق اللّه سبحانه مختلفة متفاوتة فى الرتبة و الشرف و غيرها من الاختلاف و التفاوت ، فتامل .

.... و هي أى أفعال العباد كلها بارادته و مشيئته تعالى وتقدس ، و قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد و حمكه لا يبعد أن يكون ذلك اشارة إلى خطاب التكوين و قضيته أى قضاءه و هو عبارة عن الفعل من زيادة احكام ، ....

أفعال العباد كلها بارادة الله تعالى ومشيئته والاختلاف فيه

((و هي أي أفعال العباد كلها بارادته و مشيئته تعالى)) : لا يكون في الدنيا و الآخرة شيء من الجواهر و الأعراض إلا بإرادته و مشيئته و علمه و حكمه و قدره ، اختلفوا في أن الله سبحانه مريد للكائنات أولا ، فذهب مشايخ الأشاعرة و مشايخ الماتريدية إلى أنه مريد للكائنات من الخير و الشر و الإيمان و الكفر و الطاعة و المعصية ، و الإرادة تابعة للعلم ، و كل ما علم الله وقوعه يريد ، و كل ماعلم الله عدم وقوعه ، لايريد وقوعه ، و ذهب المعتزلة إلى أنه تعالى لايريد الشر و الكفر و المعصية سواء وقعت أولا ، و يريد الخير و الإيمان و الطاعة وقعت أولاء ، و الإرادة توافق الأمر ، فكل ما أمر الله يريده . و احتج مشايخنا بوجهين : الوجه الأول : إنه تعالى موجد لكل مادخل في الوجود من الممكنات ، و مبدعه بالاختيار ، و من جملته الشر و الكفر و المعصية ، فيكون موجداً للشر و الكفر و المعصية بالاختيار ، و كل ما أوجده بالاختيار يكون مريداً له ، فاللّه تعالى مريداً لها . و لقائل أن يقول : هذا الوجه مبني على أنه تعالى خالق لأفعال العباد و هو ممنوع عندهم . الوجه الثاني : إنه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم إيمانه ، فامتنع وجود الإيمان منه ، و إلاّ لأمكن الانقلاب عليه جهلا ، و إذا كان وجود الإيمان منه ممتنعا ، لا تتعلق الإرادة به ، لأن الممتنع لايكون مراداً ، و لقائل أن يقول : وجود الإيمان ليس بممتنع بالنظر إلى قدرة القادر ، و ممتنع بالنظر إلى علمه ، فيجوز أن

تتعلق إرادته بالإيمان من حيث أنه ممكن لا من حيث أنه ممتنع .

الإختلاف في أن الإرادة والمشية واحد أم لا

((و قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد)) : و لا فرق بينهما إلا عند الكرامية : حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ماشاء اللّٰه سبحانه من حيث يحدث ، و الإرادة صفه حادثة متعددة بتعدد المرادات ، و قد سبق في مبحث إرادته تعالى ماتطمئن به نفسك ـ إن شاء الله ـ . ((وحكمه)) : قال قدس سره : ((لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين)) : قد سبق ، قال الشيخ أبو الحسن: إن وجود الأشياء متعلق بأمر " كن " يعني وجود الأشياء متعلق بكلامه الأزلي ، و هذه الكلمة دالة عليه ، و قال الشيخ أبو منصور : إن وجود الأشياء ليس متعلقا " بكن "؛ بل وجودها متعلق بتكوينها فقط ، و"كن " مجاز عن سرعة الإيجاد ((و قضيته)) : قال قدس سره : ((أي قضاؤه و هو عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام)) : أي قوة بحيث لا يمكن لأحد تغييرها ، ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الأحكام نص عليه في " الإرشاد " و " الاعتماد " و" التبصرات النسفية " ، فهو من صفاته الفعلية ، و ذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القضاء إرادة الله سبحانه الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، نص عليه القاضي البيضاوي في " إشارته "، فهو من صفاته الذاتية .

الفرق بين القضاء والقدر

و الفرق بين القضاء و القدر قال شارح " الوصية " : إن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ إجمالا ، و القدر هو تفصيل قضائه السابق بإيجادها في المواد الخارجية مفصلة واحدة بعد واحدة ، قال الله تعالى : ﴿ و إن من شيء إلا عندنا خزائنه و ما نتزله إلا بقدر معلوم ﴾ ، فتفكر .

.... لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به ، لأن الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل ؛ لأن الرضاء بالكفر كفر؛ لأنا نقول : الكفر مقضي لاقضاء ، و الرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقضي . و تقديره : و هو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد عليه من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما يحويه من زمان أو مكان و ما يترتب عليه من ثواب و عقاب . و المقصود تعميم إرادة الله تعالى و قدرته ؛ لما من أن الكل بخلق الله و هو يستدعى القدرة و الإرادة لعدم الإكراه والاجبار. فإن قيل : فيكون الكافر مجبوراً في كفره و الفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة ؛ قلنا : إنه تعالى أراد منهما الكفر و الفسق باختيارهما فلا جبر ، كما أنه علم منها الكفر و الفسق بالاختيار و لم يلزم تكليف الحال . و المعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور و القبائح حتى قالوا : إنه أراد من الكافر و الفاسق إيمانه و طاعته لا كفره و معصيته ، زعما منهم أن إرادة القبيح قبيحه : كخلقه و ايجاده ، نحن نمنع ذلک بل القبيح كسب القبيح و الاتصاف به ؛ فعندهم يكون أكثر مايقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى و هذا شنيع جداً . ...

واحتجت المعتزلة بوجوه أربعة: الوجه الأول والجواب عنه

((لايقال)) : و احتجت المعتزلة بوجوه أربعة : الوجه الأول : لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به : ((يعني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به ، و أشار إلى وجه الملازمة بقوله)) : لأن الرضاء بالقضاء واجب : و بيانه أن الكفر حينئذ مراد الله سبحانه ، و مراد الله سبحانه قضائه ، و الرضاء بالقضاء واجب و اللازم باطل ((لأن الرضا بالكفر كفر)) : فلا يجب ، و هذا ظاهر . ((لأنا نقول :

الكفر مقضي)) : يعني مخلوق ، ((لا قضاء)) : يعني إيجاد الكفر و خلقه ((و الرضاء إنما يجب بالقضاء)) : و هو صفة الله سبحانه ، ((دون المقضي)) ، و هو صفة العبد القائم به ، و حاصله : أن المراد هو المقضى لا القضاء ، فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء ، بل هو مقتضى ، و الرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقتضى ، و الكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر ؛ و المعتزلة الجهلة لم يفرقوا بين الرضاء بقضاء الكفر و بين الرضاء بالكفر ، و لقائل أن يقول : قولكم : الرضا إنما يجب بالقضاء دون المقتضى ليس بمستقيم ، فإن القائل : رضيت بقضاء الله سبحانه ، لا يريد أنه رضي بصفة من صفات الله سبحانه ، بل يريد أنه راض بمقتضى تلك الصفة ، و هو المقضى . و الجواب الصواب أن يقال : الرضاء بالكفر من حيث هو من قضاء الله سبحانه طاعة ، والرضاء بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر ، فتدبر . ((و تقديره)) : قال قدس سره في تفسيره ((و هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما يحويه)) : يعني يشتمل على هذا المخلوق ((من زمان و مكان و ما يترتب عليه)) : يعني على المخلوق ((من الثواب و العقاب)) : ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القدر هو تحديده سبحانه أزلا : كل شئ بحده الذي يوجد به من حسن و قبح و نفع و ضرر ، و ما يحيط به من زمان و مكان ، و هذا التفسير اختاره الشارح قدس سره من عظماء الأشاعرة ، و ذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القدرة تعلق الإرادة الأزلية بالأشياء في أوقاتها المخصوصة ، صرح به القاضي الذي له يد بيضاء في التحقيق و التدقيق في " إشارات المرام ". ((و المقصود)) : يعني و مقصود المصنفّ من قوله : و كلها بإرادته و مشيئته :((تعميم إرادة الله تعالى و قدرته لما مر من أن الكل)) : يعني الكائنات بتمامها ؛ ((بخلق الله تعالى و هو يستدعى القدرة و الإرادة)) : فإثبات شمول الخلق يستلزم شمول القدرة و الإرادة، فكل ما علم الله سبحانه و قوعه يريده ، فأفعال العباد كلها مرادة له ، و أشار إلى دليل إثبات القدرة بقوله : ((لعدم الإكراه و الإجبار)) : يعني أن الله سبحانه مريد لجميع الكائنات جوهرا كان أو عرضا طاعة كان أو معصية ، لأنه خالق الكائنات

بأسرها بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها ؛ ((فإن قيل)) : و المعتزلة يجعلون الأشاعرة من الجبرية ؛ لأنهم علقوا علمه و إرادته سبحانه بجميع الممكنات ، يقولون : لو كان جميع الموجودات و الأفعال بإرادته و علمه . ((فيكون الكافر مجبورا في كفره و الفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان و الطاعة)) : يعني إذا قدر الله سبحانه كفر الكافر و فسق الفاسق قبل خلقهما ، و تعلق بكل واحد منهما علمه و إرادته ، فحينئذ لا قدرة للكافر و الفاسق أن يخرجا من تقديره سبحانه لا محالة . قلنا : ((إنه تعالى أراد منهما الكفر و الفسق باختيارهما فلا جبر)): يعني إرادة الله سبحانه الكفر والفسق باختيار العبد ، فتكون إرادته القديمة الأزلية تابعة للإرادة الحادثه . و الاختيار الحادث : ((كما أنه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار)) : يعني أن الإرادة تابعة للعلم ، فكل ما علم الله سبحانه وقوعه يريده و كل ما علم الله سبحانه عدم وقوعه لا يريد وقوعه . و حاصله : إنا لا نسلم لو كان الكل بتقديره و خلقه يلزم أن يكون الكافر مجبورا في كفره و الفاسق ، و إنما يلزم ذلك لو كان إرادة الله سبحانه منهما الكفر و الفسق من غير اختيارهما ، و ليس كذلك ، فلا يكونان مجبورين في الكفر و الفسق ، فيصح تكليف الكافر بالإيمان ، و تكليف الفاسق بالطاعة . ((و المعتزلة أنكرو إرادة الله للشرور و القبائح)) : قالوا : إن صدور القبائح و الشرور ليس بإرادته و مشيئته و قضائه و قدره . ((حتى قالوا : إنه أراد من الكافر و الفاسق إيمانه و طاعته لا كفره و معصيته زعما منهم أن إرادة القبيح قبيحة)) : والله سبحانه منزه عن القبائح والفسادات . ((كخلقه وإيجاده)) : يعني و خلقه أيضا قبيح عندهم ، و أجاب عنه بوجهين : أما الوجه الأول : فقال : ((و نحن نمنع ذلك)) : يعني لا نسلم أن إرادة القبيح قبيحة و خلق القبيح قبيح . ((بل القبيح كسب القبيح و الاتصاف به)) : لا إرادته ومشيئته و خلقه و إيجاده ؛ حتى نقول : إنه أراد الكفر من الكافر كسبا له شرا قبيحا منهيا ، كما أنه أراد الإيمان من المؤمن كسبا له خيرا حسنا مأمورا ، و هو اختيار أبي منصور الماتريدي ، و به قال الشيخ أبو الحسن الأشعري ، و قال بعض الأفاضل في دفعه : بل لا يقع قبيح من الله

سبحانه ، و ذلك لأن إرادة القبيح قبيحة بالنسبة إلينا ، أما بالنسبة إلى الله سبحانه فليست كذلك ، فإنها قد تكون مقرونة بحكمة تقتضي هنالك ؛ مع أنه سبحانه مالك الأمور على الإطلاق ، قال الله سبحانه : ﴿ و يفعل الله مايشاء ﴾ ، و قال : ﴿ إن الله يحكم ما يريد ﴾ ، و قال : ﴿ لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون﴾، نعم ! قد يخفي علينا وجه الحسن في بعض أفعاله .

الوجه الثاني والجواب عنه

و أما الوجه الثاني : فقال : ((فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى)) : لأن الكفر و الفسق في الدنيا أكثر من الإيمان و الطاعة ، يعني بأن الأفعال القبيحة لو لم تكن بإرادة الله سبحانه للزم أن يقع في ملكه ما لايريده ، و هو نقص لا يجوز على الله سبحانه ، فلا يجوز أن يكون في سلطان الله سبحانه من اكتساب العباد ما لا يريده ، و العجب كل العجب !!! لم يفهموا من غوايتهم و غباوتهم أن المعاصي لو كانت واقعة على وفق إرادة عدو الله - إبليس و هي كما لا يخفي - أكثر من الطاعات الجارية على مراد الله سبحانه ، فقد جعلوا من غفلتهم مسيئة إبليس أنفذ من مشيئة الله سبحانه ، و جعلوا من جهلهم رد ملك الجبار إلى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية فضلا عن شاهنشاه عالم . ((و هذا شنيع جدا)) : و أي شناعة أعظم مما يقع مرادا للعبيد و الخدم، و لا يقع مرادا للسيد !؟ و الظاهر أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية عن عباده فضلا أن الله جل جلاله يلزم منه عجزه و مغلوبيته لوقوع خلافه في حكومته وسلطنته ؛ لما يقولون : إن أكثر أفعال العباد على وفق إرادة عدوه ، و اعتقاد عجزه و مغلوبيته كفر بالاتفاق . قال الأسنوي : التزموا أن الله يريد الشيء و لا يقع ، و يقع الشيء و هو لا يريده ، قال ابن قاسم : و صدور هذه المقالة من عاقل مستبعد ؛ إذ كيف يظن إنسان تخلف مراد الله سبحانه و وقوع مراد الشيطان؟!! حتى قال بعضهم : لا شك في كفر معتقد ذلك ، فتأمل .

.... حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال : ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسى كان معى فى السفينة ، فقلت لم لا تسلم فقال : لان الله تعالٰى لم يرد إسلامي فإذا أراد إسلامي أسلمت أسلمت ، فقلت للمجوسي إن الله تعالٰى يريد إسلامک و لكن الشياطين لايتركونک ، فقال المجوسى : فأنا كون مع الشريک الأغلب ، و حُكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد و عنده الأستاذ أبواسحاق الأسفرائني ، فلما راى الأستاد : قال سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء . و المعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإراداة و النهي عدم الإرادة فجعلوا إيمان الكافر مراداً و كفره غير مراد . و نحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً و يؤمر به . ...

((حُكى عن عمرو بن عبيد)) : أحد عظماء المعتزلة وقُدَ مائهم ، و كان معروفا بالزهد و واصل بن عطاء بالفضل و الأدب عندهم . ((أنه قال : ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معى في السفينة ، فقلت : لم لا تسلم ، فقال : لأن الله تعالى لم يرد إسلامي فإذا أراد إسلامي أسلمتُ ، فقلت للمجوسي : إن الله تعالى يريد إسلامک ؛ و لكن الشياطين لا يتركونک ، فقال المجوسي : فأنا أكون مع الشريک الأغلب)) : و حاصله : إذا وجد الكفر و المعاصي بإرادة الشيطان فتكون أكثر أفعال العباد بإرادته ، فيكون الشيطان شريكا غالبا في خلق أفعال العباد و إيجادها ، و هو أمر شنيع فيقع سائر الأفعال خيرا أو شرا بإرادة الله سبحانه ، و ينبغى له أن يقول في جوابه : إن الله سبحانه يريد إسلامک باختيارک ، فإذا لم تختره لم يُرده ، فكان التقصير و النقصان واقعا منک ، فتدبر . ((و حُكى أن القاضي عبدالجبار الهمداني)) : أحد علماء المعتزلة

و فقهاء هم . ((دخل على صاحب بن عباد)) : يعني إسماعيل بن عباد المشهور و المدعو بصاحب ، كان من وزراء عضد الدولة أحد ملوك الديالمة . قال البحر الزاخر صاحب الملل و النحل " : و أما رونق علم الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسية ، وانتهاؤه من صاحب بن عباد و جماعة من الديالمة ، ((و عنده الاستاذ أبو إسحاق الأسفرائني)) : أحد أئمة أهل السنة والجماعة . ((فلما رأى)) : يعني القاضي عبد الجبار . ((الأستاذ : قال سبحان مَن تنزه عن الفحشاء)) : رادا على أهل السنة و الجماعة بأن أهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء ، و يقولون : الباري سبحانه يريد الفحشاء و يخلقها ، و قال الله سبحانه : "﴿ إن الله لايأمر بالفحشاء ﴾ ((فقال الأستاذ على الفور : سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء)) : رادا على المعتزلة يقولون : إن المعاصي و القبائح واقعة بإرادة العباد، و قال الله سبحانه : ﴿ و ما تشاؤن إلا أن يشاء الله ﴾ ، و إطباق الأمة من عهد النبوة على هذه الكلمة - ما شاء الله كان و مالم يشأ لم يكن - فانعقد إجماع السلف على قولنا : فصدور أفعال العباد بإرادة الله سبحانه و حسنها و قبيحها ؛ و غرض الشارح قدس سره من هاتين القضيتين إثبات تعميم إرادة الله سبحانه . و قدرته على جميع الكائنات .

الوجه الثالث والجواب عنه

((و المعتزلة اعتقدوا)) : و من أدلة المعتزلة يقولون . ((أن الأمر يستلزم الإرادة)): يعني أن الأمر بالشيء يستلزم إرادة ذلك الشيء ؛ ((و النهي عدم الارادة)) : يعني والنهي عن الشيء يستلزم عدم إرداة ذلك الشيء ؛ ((فجعلوا إيمان الكافر مرادا)) : لأن الله سبحانه أمر العباد بالإيمان ((و كفره غير مراد)) : لعدم أمر الله سبحانه العباد بالكفر ، يقولون : إن الكفر غير مأمور به بالاتفاق ، فلا يكون مرادا ؛ لأن الطلب إما نفس الإرادة ، أو مشروط بالإرادة ، و الإرادة شرط لا ينفك عنه ، و أيا ما كان يمتنع انفكاك الأمر عن الإرادة ، فما لا يكون مأمورا به لايكون مرادا ، و الكفر

غير مامور به ، فهو غير مراد ، و احتج المعتزلة مما قالوه : إن الإرادة إنما تتعلق بالمأمور به بأن إرادة القبيح - و هو المنهي عنه - قبيح ، و أن العقاب على ما أريد ظلم، و أن النهي عما يراد و الأمر بما لا يراد سفه ، والله سبحانه منزه عن القبائح ، و رُد الأول بأنه لا قبح في إرادة الله القبيح؛ بل هو حسن غاية الأمر أنه يخفي علينا وجه حسنه ، و رد الثاني بالمنع لأنه تفرق في ملكه ، و رُد الثالث بأن كلا من الأمر و النهي قد يكون امتحانا هل هو يطيع المأمور أم لا ، و قد سبق منا سابقا أن المعتزلة اختلفت أقوالهم ، فمنهم من قال: إن الأمر عين الإرادة ، و منهم من قال : إن تعلق الإرادة تابع للأمر و هما غيران ـ و منهم من قال : الإرادة في فعله سبحانه هي العلم به، و في فعل غيره الأمر به فاحفظ . ((و نحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا و يؤمر به)) : و أجاب عنه بمنع الاستلزام بأن الأمر قد ينفك عن الإرادة فلا يكون الأمر نفس الإرادة ، و لا مشروطا بها ، و ذلک كأمر المخبر ، فإن السلطان لو أنكر ضرب السيد لعبده ، و تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب ، فادعى السيد مخالفة العبد له ، و طلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد ، أمره بمشاهدة السلطان ، فإنه يأمر العبد و لا يريد منه الإتيان بالمأمور به ؛ لأنه لو كان السيد مريدا لإتيان العبد بالمأمور به لكان مريدا عقاب نفسه ، لأن السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد أمره ، و العاقل لا يريد عقاب نفسه ، والأول في الجواب أن يقال : لو كان الأمر نفس الإرادة أو مشروطا بها لوقعت المأمورات كلها ، و اللازم باطل ، و أما وجه الملازمة ، فلأن الإرادة صفة مخصصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت ، فمعنى تعلق الإرادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه ، فإذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه ، و إذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم تتعلق الإرادة به ، فيلزم من المقدمتين : أنه إذا لم يوجد الشيء لم تتعلق الإرادة به و يلزم منه أنه إذا تتعلق الإرادة بالشئ وجد ، و على تقدير أن يكون الأمر هو الإرادة أو مشروطا بها يلزم أن يكون المأمور به مرادا موجودا ، و أما وجه بطلان اللازم ؛ فلأن من علم الله سبحانه أن يموت على كفره مأمور بالإيمان و لم يقع و الإيمان منه .

.... و قد يكون مراداً و ينهى عنه لحكم و مصالح يحيط بها علم الله تعالىٰ أولأنه لا يسئل عما يفعل ألا يرى أن السيدإذا ؟ راد أن يظهر على الحاضر ين عصيان عبده يأمره بشيء و لا يريده منه ،، و قد يتمسك من الجانبين بالاٰيات ، و باب التاويل مفتوح علي الفريقين . ...

((و قد يكون مرادا و ينهي عنه لحِكم ومصالح يحيط بها علم الله)) : و أما الحكمة و المصلحة فإنها ثابتة في الأفعال الإلهية ، إذ لا يكون فعله أو تركه إلا لحكمة ، و لا تكون عاقبة مفعولاته إلا حميدة و حسنة ، و هي إما ظهور كمال قدرته و قهره و غناه ؛ كما في خلق الشرور ، أو ظهور لطفه و رحمته و رأفته ، كما في خلق الخيرات .

الوجه الرابع والجواب عنه

و لما استدل المعتزلة بأن الكفر لو كان بإرادته لما صح أن يعاقب عليه : لأن العقاب على مايريده يكون ظلما . فأجاب عنه بقوله : ((أو لأنه لا يسئل عما يفعل)): بأن له سبحانه أن يتصرف في ملكه بما يشاء ، فلا يكون ظالما بذلك ، ((و لايُرى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده ، يأمره بالشيء و لا يريده منه)): توضيح الوجه الأول : ألا ترى أن السيد قد يأمر العبد بما لا يريده بحضرة مَن لامه في ضرب عبده بمخالفته ، و هو لا يريد في هذه الحالة المأمور به ليظهر لمن لامه صدقه ، أو إذا قصد امتحانه : هل يعصي أو يطيع ، و به يظهر أن ما أورده المعتزلة بأن الأمر إما نفس الإرادة أو مشروط بالإرادة ، ليس بوارد ، فإن العاقل قد يطلب ما يكرهه ، فالسيد يجوز له أن يطلب من العبد المأمور به ، و لا يريد وقوعه ، و قد استدل المعتزلة لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره ، و اللازم باطل ؛ لأن الكافر عاص بكفره ، و بيان الملازمة أن الطاعة تحصيل مراد المطاع ، فإذا كان الكفر مرادا

كان الكافر بكفره حصل مراد الله سبحانه ، فيكون مطيعا بكفره ، ورُد بأن الطاعة موافقة الأمر ، و الأمر غير إرادة ، فالطاعة تحصيل المأمور به لا تحصيل المراد ، و قد يستدل بقوله سبحانه :﴿ و لا يرضى لعباده الكفر ﴾ والرضاء هو الإرادة ، فلو كان الكفر مرادا لكان الله سبحانه راضياً به ، و التالي باطل ، و رُد بأن الرضاء من الله سبحانه ليس نفس إرادة الفعل ؛ بل الرضاء من الله سبحانه هو إرادة الثواب على الفعل ، أو ترك الاعتراض ، و لا يلزم من انتفاء إرادة الثواب على الفعل أو انتفاء ترك الاعتراض عليه ، انتفاء إرادة الفعل .

قد تمسك أهل السنة و المعتزلة بالآيات القرآنية

((و قد يتمسک من الجانبين)) : من أهل السنة و المعتزلة ((بالآيات)) : واحتج أهل السنة بقوله سبحانه : ﴿ إن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ﴾ ، و قوله : ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ ، و قوله : ﴿ و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ و نظائرها و معناها ، لكنه سبحانه شاء هداية بعض و إضلال بعض ، و قوله سبحانه : ﴿ و ما تشاؤن إلا أن يشاء الله ﴾ و هم قد شاؤا المعاصي وِفاقا ، فكانت بمشيئته بهذا النص . و للمعتزلة عن استدلالنا بهذه النصوص أجوبة سوفسطائية ليست واردة علينا لفسادها ، و عمدتهم القصوى منها حمل المشيئة في هذه الآيات و نظائرها على مشيئة القصر والإلجاء ، و ليس بشيء ؛ لأنه خلاف الظاهر و تقييد للمطلق من غير دلالة عليه ، و لأهل السنة في الاستدلال على أن إرادته سبحانه متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ، إطباق الأمة من عهد النبوة على هذه المقدمة : ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن ، فانعقد إجماع السلف على قول أهل السنة ، و قالوا أولا في التمسک بما زعموه قوله سبحانه : ﴿ و ما الله يريد ظلما للعباد ﴾ ، و قوله : ﴿ و ما الله يريد ظلما للعالمين ﴾ ، و ثانيا بقوله سبحانه : ﴿ و لا يرضى لعباده الكفر ﴾ ، و بقوله : ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ، و ثالثا بقوله سبحانه : ﴿ إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾ ، و رابعا بقوله سبحانه : ﴿ و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون ﴾ ، دل على أنه

سبحانه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية . أما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ و ما الله يريد ظلما للعباد ﴾ و ما بمعناه ، فهو أنه سبحانه نفي إرادة ظلمه لعباده ، و هو لا يستلزم نفي إرادته ظلم العباد أنفسهم ، فليس المنفي في الآية إرادة ظلم بعضهم بعضا ، فإنه كائن . و مراد . و أما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ و لا يرضى لعباده الكفر ﴾ ، و قوله : ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ، فهو أنه لا تلازم بين الرضاء والمحبة ؛ و بين الإرادة ، إذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه قد سبق آنفا ، و أيضاً فالرضاء ترك الاعتراض على الشيء لأرادة وقوعه ، و المحبة إرادة خاصة . و هي ما لا يتبعها تبعة و مؤاخذة ، والإرادة أعم ، فهي منفكة عنها فيما إذا تعلقت بما يتبعه تبعة و مؤاخذة . وأما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾ ، فهو أنه لا تلازم بين الأمر والإرادة ؛ إذ قد يأمر الآمر بما لا يريده ؛ كالمعذر لمن لامه في ضرب عبده بمخالفته . و محصله : أن التمسك بهذه الآية و نظائرها بناء على تلازم الإرادة و الأمر و المحبة و الرضاء عندهم ، فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق سائرها ؛ بل لا تغائر بينها ، إذ هي بمعنى واحد عندهم ، و أهل السنة و الجماعة لا يقولون به لتصريحهم بأن الكفر مراد له ، و أنه لا يحبه و لا يرضاه ، و أن المشيئة و الإرادة غير المحبة و الرضاء ، و أن الرضاء ترك الاعتراض ، و المحبة إرادة خاصة كما بيناه . و أما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ و ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ فالجواب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا ؛ بل معنى الآية : إلا لَنَأمرهم بالعبادة ، و لئن سلم ، فلا نسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا و الجنون ، و العام إذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا في بقية أفراده ، فلا يصلح دليلا عندهم ، فليخرج من مات على الكفر ، و يدل عليه قوله سبحانه : ﴿ و لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن و الإنس ﴾ ، و التحقيق : أن الحصر إضافي ، و المقصود به أنه خلقهم لعبادته لا ليعود إليه سبحانه منهم نفع ، و ليس حصرا حقيقيا كما فهموه وزعموه .

.... و للعباد أفعال اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة ويعاقبون علبها إن كانت معصية ، لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا ، و أن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لاقدرة عليها و لا قصد ولا اختيار؛ ....

و للعباد أفعال اختيارية عند أهل السنة

((و للعباد أفعال اختيارية يثابون بها)) : يعني بالأفعال الاختيارية . ((إن كانت طاعة . و يعاقبون بها)) : يعني على الأفعال الاختيارية ((إن كانت معصية)) ، قال أهل السنة و الجماعة : للخلق أفعال بها صاروا مطيعين و عصاة ، و جعلوها مخلوقة للّه سبحانه ، و الحق سبحانه يخلق المخلوقات لا خالق لها سواه و لا مبدع غيره . ((لا كما زعمت الجبرية)) : و رئيسهم جهم بن صفوان الترمذي أنه لا فعل للعبد ((أصلا)) : أنه ليس للعبد اختيار في أفعاله و لا تأثير فيها أصلا لا حقيقة و لا مجازا ، ((و أن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها و لا قصد و لا اختيار)) .

الجبرية قالوا: الإنسان مجبور في أفعاله

قال جهم صاحب " المقالة " : إن الإنسان ليس يقدر على شيء و لا يوصف بالاستطاعة ، و إنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له و لا إرادة و لا اختيار ، و إنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، و ينسب إليه الأفعال مجازا ، كما ينسب إلى الجمادات : كما يقال : أثمرت الشجرة ، و جرى الماء ، و تحرك الحجر ، و طلعت الشمس و غربت ، و تغيمت السماء و أمطرت ، و أزهرت الأرض و أنبتت إلى غير ذلك ، و الثواب و العقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر ، قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا ، هذه الجبرية الخالصة التي

لا تثبت للعبد فعلا و لا قدرة على الفعل اصلا ـ فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراما في الفعل ، وسمى ذلك كسبا ، فليس بجبري قطعا .

زعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها

و زعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها ، لا تعلق لها بخلق الباري سبحانه ؛ حتى قالت المزدارية : من قال : إن أعمال العباد مخلوقة لله سبحانه ، فهو كافر .

هذان المذهبان متفرعان على مقدمة كاذبة، وهي: دخول مقدور واحد تحت قدرة القادرين

وأنما تفرع هذان المذهبان أعني مذهب الاعتزال والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة : و هي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة القادرين ، محال اعتبارا بالشاهد . فقال الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع ، فيكون مخترعها الله سبحانه ضرورة . و قالت المعتزلة : قدرة العبد على الأفعال ثابتة ضرورة الأمر بها ، و الأمر للعاجز محال ، فانتفت قدرة الباري سبحانه عنها ضرورة .

مذهب أهل السنة بين الإفراط والتفريط

و إن شئت - قلتَ: إن أهل السنة بين قوم أفرطوا و قوم فرطوا ، فقولنا : بين قوم أفرطوا ، نعني بهم الجبرية الذين يتجاوزون عن الأوسط إلى طرف الإفراط ، فيجعلون وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية فقط ، من غير مقارنة لقدرة حادثة ، و قولنا : و قوم فرطوا ، نعني بهم القدرية المعتزلة الذين يتجاوزون عن الحد الأوسط إلى طرف التفريط ، فيجعلون وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة و تولدا .

.... و هٰذا باطل ؛ لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش و حركة الارتعاش و نعلم أن الأول باختياره دون الثانى ، و لأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه و لا يترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله و لا إسناد الأفعال الّتى تقتضى سابقية القصد و الاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل صلّى و كتب و صام بخلاف مثل طال الغلام و أسود لونه، و النصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالٰى : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ و قوله تعالٰى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ ، إلى غير ذلك . فان قيل : بعد تعميم علم الله تعالٰى و اراداته الجبر لازم قطعا ؛ لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ، و لا اختيار مع الوجوب و الا متناع . قلنا : يعلم و يريد أن العبد يفعله و يتركه باختياره فلا إشكال . ...

الرد على الجبرية

((و هذا)) : و ما قالت الجبرية : لا فعل للعبد حقيقة و لا مجازا ، و أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله سبحانه ، و هي كلها اضطرارية مثل حركات العروق النابضة ، و إضافتها إلى الخلق مجاز ، و هي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله دون ما يضاف إلى محصله ، فقولنا : ضرب زيد وذهب عمرو بمنزلة قولنا : طال الغلام و ابيض الشعر . ((باطل)) : بأن ذلك يؤدي إلى إسقاط الرجاء و الخوف عن العبد ، فيكون هو والبهائم سواء ، و إنا نجد تفرقة بين ما نباشره من الأفعال ، و بين مانحسه من الجمادات ، فظهر أن لنا في أفعالنا اختيارا ما .

استدلال أهل السنة بوجوه عقلية

واحتج أهل السنة و الجماعة على بطلانه بوجوه عقلية و بوجوه سمعية ، أما

الوجوه العقلية : فمنها : ((لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش و حركة الارتعاش)) : نحن ندرك تفرقة ضرورية بطريق الوجدان بين الحركة المقدورة لنا ـ و هي الاختيارية ـ مثل حركة البطش ؛ فإنها تحدث باختيارنا و إرادتنا و قصدنا ، و بين الدعوة الضرورية اللتي تصدر دون اختيار منا . ((ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني)) : فلو لم يكن للعبد اختيار و قدرة و إرادة في البطش ، لم يكن فرق ، و هذا باطل بضرورة العقل . و منها : ((و لأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا)) : يعني لا اختياريا و لا غير اختياري ((لما صح تكليفه)) : بأنه لو كان الكل بخلق الله سبحانه بطلت قاعدة التكليف المتفق عليها :- و هي أن ما وقع به التكليف يكون إختياريا ، فيجب أن لا يكلفه الله سبحانه بشيء من الأوامر و النواهي . و منها : ((و لا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله)) : ، و لم يدروا أن ذلك إسقاط استحقاق الثواب و العقاب عن العباد ؛ لأنهما لا يكونان إلا على أفعالهم ، و إذ لم يكن لهم الاختيار فيهما لا يصح إسنادها إليهم ، و لا يستحقون ثوابا و لا عقابا عليها . و منها : ((و لا إسناد الأفعال اللتي يقتضي سابقية القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل صلى و كتب و صام)) : مما تجزم بالبداهة أنه لا تحقق له بدون القصد و الإرادة و الاختيار .

استدلال اهل السنة بوجوه سمعية

((بخلاف مثل طال الغلام و اسود لونه)) : فإن كل واحد من "طال و اسود " لا يقتضي سابقية القصد و الاختيار ؛ فإنهما من الأفعال الغير الاختيارية ((و النصوص القطعية)) : و أما الوجوه السمعية . ((انتفي ذلك)) : تبطل مذهب الجهمية الملاحدة ((كقوله)) : فمنها قوله سبحانه : ((جزاء بما كانوا يعملون)) : فالآية تدل على إسناد العمل إلى العباد و ترتب الجزاء على أعمالهم ، و ثبت من هذا دفع قولهم : لا فعل للعبد أصلا . ((و قوله تعالى)) : و منها قوله سبحانه : ((فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر)) : فالآية تدل على أن الإيمان و

الكفر بمشيئة العباد و قصدهم و إرادتهم ((إلى غير ذلک)) : منها قوله سبحانه : ﴿ و افعلوا الخير ﴾ ، و قوله : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ﴾ ، و قوله : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ و قوله : ﴿ جزاء بما كسبا ﴾ ، مع ما تقدم من الآيات القرآنية . فتحقق من هذه الوجوه العقلية اليقينية و الوجوه السمعية القطعية أن الجبرية قد خالفوا النصوص و المحسوس و العقول ، إذ قالوا : إن الإنسان كالريشة المعلقة في الهواء يصرفها حيث اتجهه ضرورة أنه لا اختيار له في فعله ، و ليس لهم شبهة إلا ما يفيده ظواهر بعض النصوص : من شمول قدرة الله سبحانه و مشيئته ، و لم يفهموا أن ذلک يوجب بطلان التكاليف الشرعية و إسقاطها ، فوجب تأويل تلك النصوص لذلک ، و لتكون مطابقة لظواهر النصوص الأخرى و لضرورة العقل و الحس ، فافهم .

شبهة عقلية من جانب الجبرية والجواب عنها

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب الجبرية و منشأها ، قوله : و المقصود تعميم إرادة الله سبحانه ، قالت الجبرية : ((بعد تعميم علم الله و إرادته الجبر لازم قطعا لأنهما)) : يعني علم الله سبحانه وإرادته ((إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب)) : يعني يجب الفعل ((أو بعدمه)) : يعني عدم الفعل ((فيمتنع)) : يعني يمتنع الفعل ((ولا اختيار مع الوجوب والامتناع)) : حاصل الشبهة أن أهل السنة علقوا علم الله سبحانه وارادته بجميع الممكنات ، فهي إذاً واجبة الوقوع أو العدم ، لأنهما إن تعلقا بوجودها وجب و إلا امتنع ؛ لاستحالة أن لا تقع على وفق علمه وإرادته ((قلنا : يعلم يريد ان العبد يفعله و يتركه باختياره فلا إشكال)) : و أجاب عنه بالمنع ، لأن الله سبحانه يعلم و يريد أن العبد يفعل أو يترک باختياره لا قهرا عنه ، و إرادة الله سبحانه و علمه تابعان للمعلوم ، و المراد الذي يفعله العبد باختياره ، فلا ينافيان الاختيار بحال من الأحوال .

.... فان قيل : فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعا ، و هذا ينافى الاختيار. قلنا : إنه ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ له ، و أيضا منقوض بأفعال البارى . فإن قيل : لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإراداة . و قد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وايجادها ، و معلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين؟ قلنا : لا كلام فى قوة هذ الكلام و متانته ! إلّا انه لما ثبت بالبرهان أن الخائق هو الله تعالى . و بالضرورة أن لقدرة العبد و إرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله خالق والعبد كاسب . ...

الاعتراض على جواب الشبهة السابقة

((فإن قيل)) : ناش عن جواب الشبهة السابقة ((فيكون فعله الاختيارى واجبا أو ممتنعا)) : و حاصله : إذا أراد الله سبحانه أن العبد يفعله باختياره ، و علم ذلک ، يكون الفعل الاختياري للعبد واجبا ، و إذا أراد أن يتركه باختياره ، و علم ذلک ، يكون ممتنعا ((وهذا)) : يعني كون الفعل الاختياري واجبا أو ممتنعا . ((ينافي الاختيار)) : يعني اختيار العبد . ((قلنا)) : في الجواب . ((إنه ممنوع)) : يعني منافات هذا الوجوب و الامتناع للاختيار ممنوع ؛ ((فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار و لا منافي له)) : لأن المنافي للاختيار ـ هو الوجوب ـ بدون الاختيار ، فيجوز أن يكون الفعل الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار . و تحقيقه : أن الاختيار إنما

ينافيهما إذا لم يقتضياه ، و ههنا اقتضاء من علمه و إرادته لاختياره ، فهما يحققانه لا أنهما ينفيانه ، قال بعض الأفاضل : أما الجواب بأن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار ، فمدفوع بأن ذلک مسلم إذا لم يكن الوجوب من الخارج ؛ بل يكون الفاعل هو الذي حتم الفعل على نفسه ، وما ههنا ليس من هذا ؛ لأن وجوب أفعال العباد يكون من جهة إرادة الله سبحانه وعلمه ، و أجيب عنه بأن العلم تابع للمعلوم ، فلا تأثير له في وجوده فضلا عن وجوبه و سلب القدرة منه فلا مدخل للعلم فى جعل الفعل واجبا و سلب القدرة و الاختيار عن فاعله ، فتأمل .

شبهة عقلية من جانب الجبرية

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب الجبرية : ((لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار . إلا كونه موجدا لأفعاله بالقصد و الإرادة ، و قد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال و إيجادها ، و معلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين)) : لأن كل واحدة من القدرتين لا تخلو إما أن تكون كافية في حصول ذلک المقدور ، أو لا تكون كافية ، فعلى الوجه الأول وجب الاستغناء عن القدرة الثانية ، و على الوجه الثاني لا تكون القدرة علة مستقلة ، و المفروض خلافه .

الجواب على شبهة الجبرية

((قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام)) : يعني هذه الشبهة العقلية ((و متانته)): يعني إتقانه و استحكامه ((إلا أنه لما ثبت بالبرهان)) : يعني بالبراهين العقلية اليقينية)) الحجج النقلية القاطعة ((أن الخالق هو الله تعالى)) : وبه نعتقد و نؤمن به ((وبالضرورة)) : و ثبت و حقق بالبداهة ((أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصى)) : يعني في النجاة والخلاص . ((عن هذا المضيق)) : و هو توارد القدرتين المستقلتين على

مقدور واحد شخصي ((إلى القول بأن الله خالق والعبد كاسب)) : و ذلك لأن أهل السنة و الجماعة لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله و نباشره من الأفعال الاختيارية الإرادية و بين ما نحسه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور و اختيار ، فإنهم علموا بالبداهة أن المدخل في الأول دون الثاني ، و منعهم البرهان الدال على أن الله سبحانه خالق كل شيء عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد مطلقا ، جمعوا بين أمرين ، و قالوا : الأفعال واقعة بقدرة الله سبحانه و كسب العبد على معنى أن الله سبحانه أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة ، يخلق الله سبحانه فعل الطاعة فيه ، و إذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه ، و على هذا يكون العبد كالموجد لفعله . وإن لم يكن موجدا ـ و جاز إضافة الفعل إلى العبد ، و صح التكليف و المدح و الذم و الوعد و الوعيد ، و إن لم يقولوا بالكسب لزم أحد الأمرين : إما القول بالاعتزال ، و إما القول بالجبر ، و كلاهما ظاهر البطلان .
بيان الملازمة : أن صدور الأفعال لا يخلو إما أن يكون بقدرة العبد و إرادته أو لا ، و على الأول يلزم الاعتزال ، و على الثاني الجبر ، و الصراط المستقيم هو التوسط بين طرفي الإفراط و التفريط ، و هو القول بأن الأفعال مخلوقة لِلّهِ سبحانه مكتسبة للعبد ، فكما لا تنسب الأفعال إلى العبد من جهة الإيجاد و الخلق، كذلك لا تنسب إلى الله سبحانه من جهة الكسب ، قال الله سبحانه : ﴿ هو الخلاق العليم ﴾ ، و قوله : ﴿ خالق كل شئ ﴾ ، و قوله : ﴿ و خلق كل شئ ﴾ فنسب الخلق إلى ذاته الرفيعة . و قال سبحانه : ﴿ لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ و لا تكسب كل نفس إلا عليها ﴾ أثبت الكسب للعبد بأن العبد إذا صمم عزمه و قصده ، فالله سبحانه يخلق الفعل عنده ، و العزم أيضًا فعل يكون واقعا بقدرة الله سبحانه ، فلا يكون للعبد في الفعل مدخل على سبيل التأثير ـ و إن كان له مدخل على سبيل الكسب ـ و كون العبد مسخرا تحت قضاء الله سبحانه و قدره لا ينافي قدرته و اختياره ، و هذا غاية ما يمكن في تقرير مذهب أهل السنة و الجماعة .

.... و تحقيقه : أن صرف العبد قدرته و إرادته إلى الفعل كسب ، و ايجاد الله تعالٰى الفعل عقيب ذلك خلق . و المقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور الله تعالٰى بجهة الايجاد و مقدور العبد بجهة الكسب ، و هذا القدر من المعنى ضروري ، و إن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالٰى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار . و لهم في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة و الكسب مقدور وقع في محل قدرته و الخلق لا في محل قدرته ، و الكسب لايصح انفراد القادر به و الخلق يصح . فإن قيل فقد اثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من اثبات الشركة . قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء و يتفرد كل منهما بما هو ....

العبد كاسب والله خالق

((و تحقيقه)) : يعني أن الله سبحانه خالق ، و العبد كاسب ، ((إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، و إيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك ، خلق)) ((و المقدور الواحد)) : يعني الفعل الواحد ((داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد و مقدور العبد بجهة الكسب)) : فلا يلزم المحال ، وإنما يلزم المحال إذ تعلق به القدرتان من وجه واحد ، أما إذا كان الفعل مضافا إلى قادرين من وجهين مختلفين فلا استحالة فيه ، و ذلك أن تعلق القدرة القديمة من وجه الإيجاد ، و تعلق القدرة الحادثه من وجه الاكتساب ، و هذا غير محال - .و لقائل أن يقول : لو جاز ذلك لجاز أن يقع الوجهان في حالتين : يعني يقع الوجود بإيجاد القدرة

القديمة في حالة ، و يقع الحدوث باكتساب القدرة الحادثة في حالة ثانية ، و هو محال ، إذ حدوثه قد حصل بالقدرة القديمة ؛ فكيف يقال : تعلقت القدرة الحادثة به بعد وجوده ، و لو وقع الفعل بقدرة ممتزجة من القديم والحادث ؛ حتى يصلح للإيجاد والإكتساب ، كان من أمحل المحال ، فتفكر هل الله سبحانه يحدث بعد ذلك أمرا . ((وهذا القدر)) : يعنى أن الله سبحانه خالق و العبد كاسب . ((من المعنى)) : المطلوب مهنا في دفع هذا المضيق ، و هو أن إعمال كل من هتين القدرتين فيما يليق به بحسب الوسع ، ((ضرورى)) : يعني لابد منه و إلا فيمتنع إهمال قدرة العبد و اختياره باالكلية ؛ كما يمتنع القول بعدم تأثير قدرته و إرادته سبحانه في وجود فعل العبد فتعين كون ما ذكر ضروريا. ((و إن لم نقدر على أزيد من ذلك)) : يعني إن ما قررناه في ذلك أقصى ما في الوسع عند التحقيق ، و أحسن ما في الباب من تحرير الفرق بين الخلق والكسب ((في تلخيص العبارة المفصحة)) : يعني المظهرة الموضحة ((عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار)) :

قال أهل التحقيق: لا جبر و لا قدر و لكن أمر بين الأمرين

قال أهل التحقيق في هذا المقام : لا جبر و لا قدر و لكن أمر بين الأمرين ، فهذا هو الصواب و الحق ، و تحقيقه أن الله سبحانه يوجد القدرة و الإرادة في العبد ، و يجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا بأن يكون للقدرة و الإرادة لذاتهما مدخل في الفعل ، بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله سبحانه إياهما على هذا الوجه ، ثم يقع الفعل بهما ، فإن جميع المخلوقات يخلق الله سبحانه بعضها بلا واسطة و بعضها بواسطة و أسباب ؛ لا بأن يكون الوسائط و الأسباب لذاتها اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المسببات ؛ بل بأن خلقها الله سبحانه في العبد ، و جعلها بحيث لها مدخل في الفعل ، و الراجح أن يسلك في هذا المقام طريقة السلف و يترك المناظرة فيه ، و يفوض علمه إلى الله سبحانه ؛ لأنه بحسب الغالب تؤدي المناظرة إلى رفع الأمر

و النهي ، و الشرك بالله سبحانه . و الأول كما ترى ، و الثاني كما لا يخفي . و القول بالكسب صعب دقيق ، و لذلك يضرب به المثل ، فيقال : هذا أدق من كسب الأشعري و لذا قيل فيه :

يقول و قدرأى جسمي كخصر ‏ له شبه لما بي بالسويه
فقلت هما من الموجود لكن ‏ كوجدان اكتساب الأشعرية

الفرق بين الخلق والكسب عند المتكلمين

((و لهم)) : يعني وللمتكلمين .((في الفرق بينهما)) : بين الخلق و الكسب . عبارات تعريفات و تفسيرات ـ منها ـ ((مثل أن الكسب واقع بآلة و الخلق لا بآلة)) : ـ و منها ـ ((و الكسب مقدور وقع في محل قدرته)) : يعني تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير ، و هو الذي يعول عليه في تفسيره ، إذ هي الجاري على القواعد العقلية ـ منها ـ ((والكسب لا يصح انفراد القادر به)) : يعني لا يكون بمجرد الكسب الفعل موجودا ؛ بل لابد من انضمام القدرة و الخلق إليه ((و الخلق يصح)) : و ذلك لأن الله سبحانه يخلق ما شاء من غير احتياج إلى كسب العبد .

الاعتراض من الجبرية والجواب

((فإن قيل الخ)) : شبهة عقلية من جانب الجبرية الملاحدة ، و منشأها قوله: "بأن الله خالق و العبد كاسب "، قالوا : لو كان للعباد إرادة و اختيار في أفعالهم وجب إثبات الشركة بين الله سبحانه و بين العباد ، و هذا ما أوردتم على المعتزلة . ((قلنا : إن الشركة أن يجتمع اثنان على شيء ، و ينفرد كل واحد منهما بما هو ....

.... له دون الآخر كشركاء القرية و المحلة ، و كما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله و الصانع خالقا لسائر الأعراض و الأجسام ، بخلاف ما أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكا للّٰه تعالٰى بجهة التخليق و للعباد بجهة ثبوت التصرف ، و كفعل العبد ينسب إلى الله تعالٰى بجهة الخلق و إلى العبد بجهة الكسب . فإن قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه ؟ قلنا : لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا إلا و له عاقبة حميده إن لم نطلع عليها فجز منا بأناّ ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم و مصالح ، كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة ، بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن و قد يفعل القبيح ، فجعلنا كسبه للقبيح فجعلنا مع ورد النهى عنه قبيحا سفها موجبا لا ستحقاق الذم والعقاب والحسن منها أى من أفعال العباد وهو مايكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل . و الأحسن أن يفسر بما لايكون متعلقا للذم، ....

له دون الآخر)) : بحيث أن يكون لكل واحد منهما حصة معينة لا يشاركه فيها الآخر . ((كشركاء القرية و المحلة)) : هذا يعرفه الخاصة والعامة . ((و كما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله ، والصانع خالقا لسائر الأعراض والأجسام)) : على مذهب المعتزلة . ((و بخلاف ما)) : يعني و هذه الشركة بخلاف ما : ((إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين : يعني مختلفتين .((كالأرض تكون ملكا لِلّٰهِ تعالى بجهة

التخليق ، و للعباد بجهة ثبوت التصرف)) : و هذا يعرفه الخاصة و العامة . ((و كفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق و إلى العباد بجهة الكسب)) : على مذهب أهل السنة و الجماعة .

الاعتراض والجواب

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب القدرية و الجبرية ، قالوا : إذا كان العبد كاسبا والله سبحانه خالقا ،((فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم و العقاب بخلاف خلقه قلنا)) : إنما لم يكن كذلك ، ((لأنه قد ثبت أن الخالق)) : يعني الباري سبحانه . ((حكيم)) : يعني أتقن الأشياء كلها ، كيف لا !! و هو خالقها و صانعها ، ((لا يخلق شيئا إلا و له عاقبة حميدة ؛ و إن لم نطلع عليها)) : يعني على العاقبة الحميدة ، و لأن الخالق يتصرف في ملكه كيف شاء فلا يقبح منه شئ بخلاف الكاسب ، ((فجزمنا)) : يعني علمنا علما يقينيا جازما ((بأن ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم و مصالح كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المولمة)) : كالحيّات و العقارب و السموم و السباع و غيرها ، ((بخلاف الكاسب فإنه قد يفعل الحسن و قد يفعل القبيح)) : و ذلك لعدم تمام الشعور و العثور على العواقب ؛ ((فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا ، و سفها و موجبا لاستحقاق الذم و العقاب)) .

أفعال العباد على نوعين: الحسن، والقبيح وتعريفهما

و لما كان أفعال العباد على نوعين : منها الحسن ، و منها القبيح . فقال المصنفؒ: ((والحسن منها : أي من أفعال العباد ، و هو ما يكون متعلق المدح في العاجل)) : يعني في الدنيا ((والثواب في الآجل)) : يعني في الآخرة ، قال قدس الله سره : ((والأحسن أن يفسر)) : يعني والأولى في تعريف الحسن ((بما لا يكون متعلقا للذم)) .

.... والعقاب ، و يشمل المباح برضاء الله تعالى أي بارادته من غير اعتراض ، و القبيح منها و هو ما يكون متعلق الذم في العاجل و العقاب في الأجل ليس برضاه لما عليه من الاعتراض ؛ قال الله تعالى : ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ يعني أن الإرادة و المشيئة و التقرير يتعلق بالكل بالكل و الرضاء و المجبة ، والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح . ...

((والعقاب ليشمل المباح)) : و ذلك فإن ما لا يكون متعلق الذم و العقاب أعم من أن يكون متعلق المدح و الثواب ـ كما في المأمورات ـ أو لا يكون كذلك ـ كما في سائر الأفعال المباحة ـ كالأكل و الشرب و غيرهما ، فيكون تعريف الحسن جامعا بخلاف تعريف المشهور عند الجمهور ؛ فإنه لا يشمل المباح ، و لا يكون جامعا ((برضاء الله تعالى)) : لقوله سبحانه في حق المؤمنين : ﴿ رضي االله عنهم ورضوا عنه ﴾ ، قال روح الله روحه ـ ((أي بإرادته)) : إشارة إلى اختيار مذهب الأشاعرة ، اختلفوا في أن صفة الإرادة هل فيها المحبة و الرضاء أم لا ، ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا محبة في صفة الإرادة ، وإن الإرادة لا تستلزم الرضاء والمحبة ؛ بل الإرادة أعم منهما ، صرح به القاضي في " اشاراته " ، و أشار إليه في " العمدة و التمهيد " للإمام النسفي ، و ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن المحبة بمعنى الإرادة ، و كذلك الرضاء ، نص بذلك إمام الحرمين في " الإرشاد " ، و قال الأمدي في " الأبكار " : ذهب الجمهور منا إلى أن المحبة والرضاء والإرادة بمعنى واحد ، نص عليه القاضي في" إشاراته " و اجتج مشايخ الحنفية بقوله سبحانه : ﴿ و لا يرضى لعباده الكفر ﴾ ، و بقوله :﴿ واللّٰه لا يحب الفساد ﴾ ، دلت الآيتان على أن الكفر و الفساد ليسا برضائه و محبته ، و قد ثبت أن الكل بإرادته سبحانه ،

فثبت أن الإرادة لا تستلزم الرضاء و المحبة ، و احتج مشايخ الأشاعرة بأنه لايراد إلا ما يكون مرضيا و محبوبا ، و معنى قوله سبحانه : ﴿ لايرضى لعباده الكفر ﴾ لا يرضى الكفر ديناً . والجواب عنه : أن تعلق الإرادة بالمحبوب و المرضي إنما هو بالغلبة لا باللزوم ((من غير اعتراض)) : يعني من الله سبحانه . ((والقبيح منها)): يعني من أفعال العباد . ((هو مايكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضائه لماعليه من الاعتراض)) : قال البارى سبحانه : ((و لا يرضى لعباده الكفر)) : و حاصله : أن الحسن من أفعال العباد هو ما يكون متعلق المدحة في الدنيا ، و المثوبة في العقبى ، برضاء الله سبحانه و إرادتة و قضائه ، و القبيح منها هو مايكون متعلق المذمة في العاجل ، والعقوبة في الآجل ، ليس برضائه؛ بل بإرادته و قضائه ، ((يعني أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل)) : يعني بالحسن من الأفعال و القبيح منها ، ((و الرضاء و المحبة و الامر يتعلق بالحسن)): من أفعال العباد . ((دون القبيح)) : من أفعال العباد ؛ حيث أمرهم بالإيمان مع تقرر علمه سبحانه بأنهم يموتون على الكفر ـ و بالله التوفيق - و منه الوصول إلى التحق .

الاستطاعة على نوعين: الأول: سلامة الآلات وصحة الأسباب. الثاني: عرض يخلقه الله في الحيوان

أقول توطئة و تمهيداً :

و الاستطاعة على نوعين : النوع الأول : سلامة الأسباب و صحة الآلات ، قال في " الكفاية " : و المعنى من ذلک صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية . وإن تكون بحالة يصح الفعل بها عادة . و لا خلاف في أنها سابقة على الفعل ، و شرط صحة التكليف . و النوع الثاني : و هو عرض يخلقه الله سبحانه في الحيوان يفعل به الأفعاله الاختيارية ؛ و هي علة للفعل . و الدليل على وجود الاستطاعتين هو

قوله سبحانه : ﴿ فمن لم يسطع فإطعام ستين مسكينا ﴾ ، و المراد منه استطاعة الأسباب و الآلات إذ لايتصور وجود قدرة أداء الصوم من قبل شروع في أدائه ، و يستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند الصوم إلى شهرين ، فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الأسباب و صحة الآلات ، و قوله سبحانه : ﴿ فمن لم يستطع منكم طولا ﴾ ، و المراد به استطاعة الآلات ، و قوله سبحانه : ﴿ و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ ، و المراد الزاد و الراحلة . و أماّ دليل ثبوت الاستطاعة اللتي هي حقيقية القدرة فقوله سبحانه : ﴿ ماكانوا يستطيعون السمع و ماكانوا يبصرون ﴾ ، و المراد منه نفي حقيقة القدرة ، لانفي الأسباب و الآلات ؛ لأنها ثابتة ، و إنما المنفي عنه حقيقية القدرة . و تحقيقه : أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم ، و الذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب و صحة الآلات ، لا بانعدام سلامة الأسباب و الآلات، لأن انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن بصنعه ، بل هم في ذلك مجبورن ، فأما انتفاء حقيقة القدرة فموجب ذمهم ؛ لأن انعدامها مع سلامة الأسباب و صحة الآلات ، كان بصنعه لإشتغاله بضد مالأمر به ، يحققه أنه خص بنفي هذه الاستطاعة الكافر ، وانتفاء تلك الاستطاعة يستوى فيه المسلم و الكافر ، و إنما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة . و الدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام : ﴿ إنك لن تستطيع معى صبراً ﴾ ، و المراد منه حقيقة قدرة البصر لاأسباب البصر و الآلات ، فإن تلك ثابتة . ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ، و لا يلام إنسان على آلات الفعل وأسبابه ، إنما يلام من انتفي منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به ، و أجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الأفعال على أن الاستطاعة الأولى تتقدم الفعل ، فإن اليدالسليمة و الرجل الصحيحة تتقدمان البطش و المشي ، و الزاد والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج ، فأما الاستطاعة الثانية فقداختلفوا في جواز تقديمها على الفعل ، فقال المصنفؒ :

.... و الاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة ، و هي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل : إشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الختارية : و هي علة للفعل . و الجمهور على انها شرط لأداء الفعل لا علة . و بالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات ، فإن قصد فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب ، و إن قصد فعل الشرخلق الله تعالى قدرة فعل الشر ، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ، و لهذا ذمّ الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع . ...

قال أهل السنة والنجارية : الاستطاعة تكون مع الفعل وقالت المعتزلة و أكثر الكرامية : هي سابقة على الفعل

((والاستطاعة)) : الاستطاعة والقوة والطاقة والوسع متقاربة المعاني ، أنهم يريدون بكلها شيئاً واحداً ، إذا أضافوها إلى العباد و يجعلونها في عرفهم بمنزلة الأسماء المترادفة : كالأسد والليث و أشباه ذلك ، ((مع الفعل)) : ، قال أهل السنة : الاستطاعة ثابتة للعباد في الأفعال الاختيارية خلافا للجبرية الجهمية ، قالوا : العبد مجبور على خلق الله سبحانه مثل الجمادات ، و قد سبقت الأدلة من الجانبين ، و قال أهل السنة والنجارية من المعتزلة القدرية : الاستطاعة تكون مع الفعل معية زمانية ـ و إن تقدمت عليها بالذات ـ ((خلافا للمعتزلة)) : و قالت المعتزلة و أكثر الكرامية : هي سابقة على الفعل . و هي : يعني الاستطاعة . ((حقيقية القدرة اللتي يكون بها الفعل)) : يعني فعل العبد . ((إشارة إلى ماذكره صاحب التبصرة)) : الشيخ أبو المعين النسفي أحد كبراء الحنفية ((من أنها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية و هي علته للفعل)):

علة عادية للفعل ، جرت عادة الله سبحانه بأن يخلق الفعل ، و يترتب على ذلك العرض الذي خلقه في الحيوان لاعلة مؤثرة للفعل ، إذ لا يمتنع أن يخلق الله سبحانه من غير خلقه الاستطاعة ؛ ((و الجمهور على أنها شرط لأداء الفعل)) : يعني شرط عادى لاشرط حقيقي ، و الظاهر قول تبصرة الأدلة ؛ لأن الفعل واجب به ، و هي معه ، و لا تقدم لها علته زماناً بل ذاتاً ، فيضاف إليه الوجوب ـ و لو عادة ـ و هي أمارة العلية لا الشرط . ((و بالجملة)) : يعني سواء كانت الاستطاعة علة أو شرطا ((هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب و الآلات ، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالىٰ قدرة فعل الخير ، فيستحق المدح والثواب ، و إن قصد فعل الشر خلق الله تعالىٰ قدرة فعل الشر ، فكان العبد هو المضيع لقدرة فعل الخير ، فيستحق الذم و العقاب ، و لهذا)) (يعني لتضييع العبد ((ذم الكافرون بأنهم لايستطعون السمع)): قال الله سبحانه : ﴿ لهم أذ ان لايسمعون بها ﴾ ، و المراد منه نفي القدرة الحقيقية ، لانفي الأسباب والآلات ، لأنها موجودة لهم ، بل المنفي حقيقة القدرة التى يتعلق بها الفعل : يعني أنهم يضيعون الاستطاعة للسمع لاشتغالهم بضد ماأمرهم ، لا يسمعون القرأن على وجه التفكر و التدبر ؛ بل يسمعون على وجه الإنكار و العناد.

استدلال أهل السنة بالعقل و النقل

و استدل أهل السنة على دعواهم أنها تكون مع الفعل ، و محال تقدمها عليه بالنقل والعقل . أما النقل فقوله سبحانه : ﴿ إنک لن تستطيع معى صبرا ﴾ ، و لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلک . و أما العقل فمن وجوه : الوجه الأول : إن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن الله سبحانه وقت الفعل ، و هذا خلاف النص ، و لو كانت بعد الفعل ، لكان من المستحيل حصول الفعل بلااستطاعة . و الوجه الثاني : انّا أمرنا بسوال المعونة على العبادة من الله سبحانه ، فلو كانت المعونة قبل الفعل ، لكان الأمر بسوال المعونة لغواً . والوجه الثالث : قال قدس سره :

.... و إذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه ، و إلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة عليه ، لما مر من امتناع بقاء الأعراض . فان قيل : لو سلمت استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في امكان تجدد الأمثال عقيب الزوال ، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة ؟. قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة . و أما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له . ثم إن ادعيتم أنه لا بدلها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان . و أما ما يقال : لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إما بتجدد الأمثال و إما باستقامة بقاء الأعراض ، فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولٰى فقد تركوا مذهبهم حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة ، و إن قالوا بامتناعه لزم التحكم و الترجيح بلا مرجح ؛ إذا القدرة بحالها و لم تتغير و لم يحدث فيها معني لاستحالة ذلك على الاعراض ، فلم صارالفعل بها في الحالة الثانية واجباً و في الحالة الاولى ممتنعا ، ففيه نظر؛ ....

((و إذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقا عليه ، و إلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة عليه ، لما مر من امتناع بقاء الأعراض)) : والمعنى أن القدرة الحادثة عرض ، والعرض يستحيل بقاؤه ،

فلوكانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل ، فيستحيل الفعل بدون القدرة ، و إذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية ، فلو تقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل ، و صار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلا ، و في انعدامها واجبا ، و هذا محال .

الاعتراض والجواب

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب المعتزلة ((لو سلمت بقاء الأعراض)): قالوا : إناّ لانسلم استحالة بقاء الأعراض في الآنين ، و لو سلمنا استحالة بقاء الأعراض بأعيانها واشخاصها ((فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال)) : يعني زوال الأعراض و الأوصاف . ((فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة ؟)) : يعني لايلزم وقوع الفعل بدون القدرة ، بل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل ، ((قلنا : إنما ندعى لزوم ذلک)) : يعني وقوع الفعل بدون الاستطاعة و القدرة . ((إذا كانت القدرة التي بها الفعل)) : يعني القدرة التى بها يفرض وقوع . ((القدرة السابقة)) : و ذلک لأن القدرة التى بها الفعل إذا كانت القدرة السابقة على الفعل مع أن العرض لا يبقى في الآنين ، فيلزم وقوع الفعل بدون القدرة لا محالة ـ و هو مستحيل بالاتفاق . ((و أما إذا جعلتموها)) : يعني القدرة التي بها الفعل . ((المثل المتجد للفعل فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلامقارنة له)) : فثبت أن القدرة مع الفعل فقد تركتم مذهبكم ، و هو أن القدرة التي بها الفعل تكون سابقة عليه . ((ثم إن ادعيتم أنه لابد لها)): يعني للقدرة التي بها الفعل من أمثال ((سابقة حتى لايمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة ، فعليكم البيان)) : يعني البرهان على أنه لابد من سبق الأمثال ، و حاصله : أنكم بعد الاعتراف بأن القدرة اللتي بها الفعل لاتكون إلا مقارنة على تقدير جعل القدرة المثل المتجدد ، إن ادعيتم أنه لابد للقدرة المقارنة للفعل من

أمثال سابقة عليها وقت التكليف ، حتى لايمكن الفعل بأول الحدوث من القدرة ، فهذه دعوى مجردة عن البرهان .

جواب ثانٍ من شبهة المعتزلة

((و أما ما يقال)) : جواب ثانٍ من شبهة المعتزلة ، و القائل صاحب " التمهيد " و أتباعه ، ((قال لوفرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إما بتجدد الأمثال)) : على مذهب المعتزلة على تقدير عدم بقاء الأعراض ((و إما باستقامة بقاء الأعراض)) : على مذهب الفلاسفة . ((فإن قالوا)) : يعني المعتزلة القدرية ((بجواز وجود الفعل بها)) : يعني بسبب تلك القدرة المستمرة إليه ((في الحالة الأولى)) : و هو أول زمان حدوث القدرة ، ((فقد تركوا مذهبهم)) : و اختاروا و رجعوا إلى مذهب الأشاعرة ؛ إذ حينئذ لايثبت تقدم القدرة على الفعل ، و هو ظاهر . ((حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة)) : و مذهبهم أن الاستطاعة سابقة على الفعل . ((و أن قالوا بامتناعه)) : و إن ذهبوا إلى امتناع وجود الفعل بتلك القدرة المستمرة إليه في الساعة الأولى مع الجواز في الحالة الثانية ، ((لزم التحكم)) : بإثبات حكمين متنافيين لشيء واحد مع الاستواء في النسبة ، إذ وجود الفعل بالقدرة في الساعة الأولى مساوٍ لوجوده بها في الحالة الثانية ، إذ صلاحية الزمان لذلك واحدة ، ((والترجيح بلامرجح إذ القدرة بحالهما لم تتغير)): يعني أن القدرة لاتكون ضعيفة في الساعة الأولى ، ثم قويت في الحالة الثانية سواء كان بالقدرة المثل المتجدد أوغيره . ((و لم يحدث فيها)) : في هذه القدرة ((معنى)) : يعني وصف من الأوصاف يوجب الترجيح و التخصيص ((لاستحالة ذلك)) : يعني حدوث وصف في القدرة على الأعراض ؛ لما تقرر عند مشايخ الأشاعرة أن العرض لايقوم بالعرض . ((فلم صار الفعل بها)) : يعني بسبب القدرة و وجودها ((في الحالة الثانية واجبا ، و في الحالة الأولى ممتنعا)) : يعني لأيّ سبب انقلب مادة الامتناع إلى الوجوب ((ففيه نظر)) .

.... لأن القائلين بكون الاسطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية . و بأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشئرائط ؛ و لأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط و وجود مانع ، و يجب في الثانية لتمام الشرائط ....

أما أولا : ((لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانيه)) : بأنهم لم يدعوا امتناع المقارنة الزمانيه بين الفعل و القدرة ؛ بل يجوزون ذلك ، و لا يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة ، و إنما محل الخلاف كون القدرة هل يجوز أن تسبق الفعل أولا . فقلنا : بامتناع السبق بناء على امتناع بقاء الأعراض ، و قالوا بجوازٍ بناء على بقائها ، ففي ماذكر القائل ، نظر ، لما قلنا ، فلا يلزمهم بذلك ترك مذهبهم . ((و بأن كل فعل)) : و كذا لا يقولون بأن كل فعل ((يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة ؛ حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط)) : و حاصله : أن القائلين بكون الاستطاعة و القدرة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية ، و لا يقولون بأن كل فعل يجب أن تكون القدرة سابقة عليه ؛ حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الأولي ؛ بل يقولون : إن القدرة يجوز أن تكون مع الفعل و قبله : ((ولأنه يجوز)): جواب باختيار الشق الثاني ((أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع)) : من وجود الفعل و تحققه . ((و يجب في الثانية)) : يعني و يجوز أن يجب الفعل في الحالة الثانية ((لتمام الشرائط)) : و حاصله : ورد ـ ثانيا ـ بمنع اتحاد القدرة ، فإنه يجوز أن تكون قبل الفعل غير مستوفية لشرائط الإيجاد ، وتستوفيها وقت مباشرته ، فيوجد بها الفعل في تلك الساعة و الحالة .

.... مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على سواء . و من هٰهنا ذهب بعضهم إلى أنه أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ، فالحق أنهامع الفعل و إلا فقبله . و أما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان ؛ و هي أن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض و أنه يمتنع قيامهما معا بالمحل . و لما استدل القائلون يكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بإيمان و تارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت ؟ فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز و هو باطل . أشار إلى الجواب بقوله : و يقع هذا الإسم يعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الأسباب و الاٰلات و الجوارح كما في قوله تعالٰى ﴿ و للّٰه على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ﴾ . فإن قيل : الاستطاعة صفةالمكلف ، و سلامة الأسباب و الاٰلات ليست صفة له ، فكيف يصح تفسيرها بها . قلنا : المراد سلامة الأسباب و الاٰلات . ...

((مع أن القدرة اللتي هي صفة القادر في الحالتين على السواء)) ، فلا يلزم قيام العرض بالعرض ؛ لأن كل واحد من الشرط و القدرة ليسا من أوصاف القدرة .

ذهب الإمام الفخر إلى انه أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير

((و من مهنا)) : يعني من أجل جواز امتناع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط و وجوبه و وجوده في الثانية لتمام شرائطه ورفع موانعه ، ((ذهب بعضهم)) : هو

الإمام الفخر الرازي ((إلى أنه أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ، فالحق أنها مع الفعل و إلا قبله)) : قال الإمام في " المباحث المشرقية " على سبيل المحاكمة و دفع المنازعة : إن القدرة إن كانت مستجمعة للشرائط ، فهي مقارنة للفعل ، والحق مذهب الأشاعرة ، و إن كان المراد بها حقيقة القدرة فقبل الفعل ، و الحق مذهب المعتزلة . و هذا لا يمكن لأحد أن ينازع فيه . و هذا في غاية الجودة ، و هذا اختاره الشارح البارع في " التهذيب " .

امتناع بقاء الأعراض مبني على مقدمات

((و أما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات)) : و دعوى أن العرض يستحيل بقاؤه مبنية على مقدمات فاسدة ((صعبة البيان)) : متعذرة الظهور والوضوح بالأدلة ، قال الشيخ : إن العرض لو بقي لقام البقاء به ، و البقاء عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض وهو ممنوع .((وهي)) : بيان لمقدماته و كلها مخدوشة.المقدمة الأولى : ((أن بقاء الشيء محقق زائد عليه)) : و هذا خطأ ؛ لأن البقاء أمر اعتباري لا وجود له ، يوخذ و ينتزع من وقوع وجود الشيء في الثانية . و المقدمة الثانية : ((و أنه يمتنع قيام العرض بالعرض)) : و هذا خطأ ؛ لأن قيام العرض بالعرض غير محقق الامتناع بعد ، لعدم دليل قوي على امتناعه ، مع أن قيام الزوجية بالعدد ، و قيام الخط بالسطح ، و قيام الاستقامة بالخط و غيرها ظاهر . المقدمة الثالثة : ((و أنه يمتتنع قيامهما بالمحل)) : و هذا أفحش الخطأ ، لم لا يجوز أن يقوم العرض و بقاؤه كلاهما بالجوهر ، و هو محلهما ، و من المعلوم أن البياض و بقاؤه ، والسواد و بقائه ، كلاهما قائمان بالجسم ، و لا نقول : إن البقاء قائم بالبياض و بالسواد ؛ حتى يلزم قيام العرض بالعرض ، و الغاية ما لم يثبت امتناع عرضين بمحل واحد لا يثبت امتناع بقاء العرض بمجرد قيام العرض بالعرض، و امتناعه ممتنع ، لأن الجوهر الواحد يقوم به أعراض كثيرة مرتبة و غير مترتبة .

استدلال المعتزلة بالمنقول والمعقول والجواب عنه

((و لما استدل القائلون)) : و احتج المعتزلة و إخوانهم بالمنقول و المعقول ، أما المنقول فقوله سبحانه : ﴿ خذوا ما آتيناكم بقوة ﴾ و الأخذ بالقوة إنما يتحقق إذ تقدمت على الأخذ : كالأخذ باليد ، و أما المعقول ، ((بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان ، و تارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز ، و هو باطل)) : و توضيحه : أن العبد مكلف بالفعل قبل الفعل ، فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل ، لكان مكلفا بما ليس في وسعه ، و قد قال الله سبحانه : ﴿ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾ ، فلزم تكليفه و هو عاجز ، و تكليف العاجز محال ، و لأن تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة . ((أشار إلى الجواب بقوله : و يقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة ـ على سلامة الأسباب والآلات و الجوارح ، كما في قوله تعالى : ﴿ و لِلّٰه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ و المراد الزاد والراحلة لا حقيقة القدرة ، و قوله : ﴿ فمن لم يستطع منكم طولا ﴾ ، و المراد استطاعة الآلات ، فهذه النصوص دليل ثبوت استطاعة الأسباب و الآلات .

شبهة عقلية من جانب المعتزلة والرد

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب المعتزلة ((الاستطاعة صفة للمكلف)) : يقال : زيد مستطيع . ((و سلامة الأسباب و الآلات ليست صفة له)) : للمكلف . ((فكيف يصح تفسيرها)) : يعني الاستطاعة . ((بها)) : يعني بسلامة الأسباب والآلات . ((قلنا : المراد سلامة الأسباب و الآلات له)) : و بهذه الإضافة تفسير السلامة وصفا للمكلف ، و هذا القدر كاف في الوصف .

.... و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك ، حيث يقال : هو ذو سلامة الأسباب : إلا أنه لتركبه لايشتق منه اسم فاعل يحمل عليه ؛ بخلاف الاستطاعة و صحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب و الآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول . فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز. و إن أريد بالمعنى الثاني فلانسلم لزومه بجواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب و الآلات ، و ان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل . و قد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبى حنيفة رحمة الله عليه حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف إلى الايمان ؛ لا إختلاف إلا في التعلق ، و هو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة ، فالكافر قادر على الايمان المكلف به ، إلا أنه صرف قدرتة إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلي الإيمان ، فاستحق الذم و العقاب . ...

((و المكلف كما يتصف بالاستطاعة)) : و يقال : زيد مستطيع على سبيل الحمل بالمواطاة ، و زيد ذو استطاعة على طريق الحمل بالاشتقاق ((يتصف بذلك)) : يعني بسلامة الأسباب والآلات ، ((حيث يقال : هو ذو سلامة الاسباب)) : على طريق حمل الاشتقاقِ ((إلا أنه)) : جواب عن امتناع الوصف بالاشتقاق ((لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة)) : يشتق منه اسم فاعل ، و يحمل بالمواطاة ، قال بعض الناس : و يشتق منه ما يحمل على المكلف حمل التواطئ ؛ كما يشتق من الاستطاعة ، يقال : المكلف سليم الأسباب ؛ كما يقال : المكلف مستطيع ، فلا فرق بينهما في كونهما وصفا له ((وصحة التكليف تعتمد)) : يعني تتوقف ((على هذه الاستطاعة

التي هي سلامة الأسباب و الآلات ، لا الاستطاعة بالمعنى الأول)) : يعني القدرة الحقيقية اللتي بها الفعل ، وحاصله : أنهم اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة الأولى دون الثانية .

الجواب عن شبهة المعتزلة

((فإن أريد بالعجز)) : شروع في الجواب عن شبهتهم ، بأنه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز ((عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز)) : بل التكليف جائز ، يقول : الملازمة مسلمة ، ولكن استحالة اللازم - وهو تكليف العاجز بهذا المعنى - لا نسلم لصدق العاجز حينئذ على عادم شيء من شرائط صدور الفعل ، و من جملتها قصد الفاعل و مباشرته بأسباب الفعل. ((و إن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه : يعني لزوم تكليف العاجز ، فالملازمة ممنوعة ، ((لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل : و قد يجاب)) عن شبهة المعتزلة . بأن القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز ، ((بأن القدرة صالحة لضدين عند أبي حنيفةؒ حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان لا اختلاف إلا في التعلق ، و هو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة)) : و توضيحه : أن القدرة اللتي يحصل بها الفعل ، سبب ، أو علة للفعل من حيث الذات ، و لا اختلاف فيها من حيث الذات ، إذ القدرة على السجدة للّٰه سبحانه و للصنم ـ العياذ باللّٰه ـ واحدة لا اختلاف فيها ؛ بل الاختلاف من حيث الإضافة إلى الأمر و النهي و قصد الفاعل ، و ذلك لا يوجب الاختلاف في ذاتها و حقيقتها ((فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره و صرفها إلى الإيمان ، فاستحق الذم و العقاب)) : يعني فالكافر لو اشتغل بالإيمان بدل اشتغاله في تلك الحال بالكفر ، لحصل له الإيمان بتلك القدرة إلا أنه قد ضيع القدرة بصرفها إلى الكفر . قال الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي في " التاويلات " : العبد متى اشتعل بفعل صار مضيعا لضده من الأفعال ، لا أن كان ممنوعا عن الفعل الذي هو ضده ، فلذلك إذا آثر الكفر ، و أتى به ، فقد صار باختياره لكفر مضيعا لقوة الإيمان ، لا أن صار ممنوعا عنها ؛ و ممنوع المقدور معذور ، فأما مضيع القدرة لا يكون معذورا ، فكانت له المعاقبة و المواخذة بصرف القدرة الصالحة للمامور به و لغيره إلى غيره .

.... و لا يخفى أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل ؛ لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة . فإن أجيب أن القدرة و إن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا يكون إلا معه ؛ حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل ؛ و ما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به ؛ و أما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين . قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع أصلا بل هو لغو من الكلام فليتامل ، ولايكلف العبد بما ليس في وسعه ، ....

رد لهذا الجواب والجواب عن الرد

((و لا يخفي)) : رد لهذا الجواب ((أن في : هذا الجواب . تسليما لكون القدرة قبل الفعل لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة .)) : لا حال الإيمان ، و إلا يلزم اجتماع الضدين . و الجواب عنه أن المقصود منها صلاحيتها لهما و تعلقها على سبيل البدلية بكل منهما ، و ذلک لا يقتضى التقدم على الفعل ، و ذلک لأن الفاعل بالاختيار يتصور منه اختيار الترک بدل اختيار الفعل ، و كذا عكسه ، فأين توهم ما توهم ، و تقدم القدرة على الفعل ؟ اختلفوا في أن القدرة الحقيقية هل تصلح للضدين أم لا ، ذهب مشايخ الحنفية إلى أن القدرة الحقيقية تصلح للضدين على سبيل البدل ، إن شاء فعل هذا ، و إن شاء فعل هذا ؛ لأن محل القدرة هو الآلة الصالحة للضدين ، و هو المنقول عن الأعظم ، و المشهور عن أصحابه ، صرح به في التعديل و المعارف ، شرح الصحائف ، و ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن القدرة الحقيقية لا تصلح للضدين ؛ بل لكل منهما قدرة علحدة ، صرح به في " المواقف " و شرحه للشريف ، و احتج مشايخ الحنفية بأن قدرة العبد لو كانت

مخلوقة رأسا غير صالحة للفعل و الترك ، لكان العبد مضطرا إلى الفعل غير متمكن من الترك ، فيكون مجبورا ، و قد دلت الأدلة القاطعة على أن العبد مختار لا مجبور ، و بأن كل سبب من أسباب الفعل من الآلات و الأدوات : مثل اللسان ، يصلح للصدق و الكذب ، و اليد يصلح للخير و الشر،و غير ذلك ، فاستثناء القدرة من سائر الأسباب ليس إلا تحكما ، و احتج مشايخ الأشاعرة بأن القدرة لو كانت صالحة للضدين ، لزم تسليم كونها قبل الفعل ، و قد أجمعوا على أنها مع الفعل ، و لزم قدرة العصمة في الكافر و الخذلان في المؤمن ، و كل منهما في وقت واحد ، و اللازم باطل لبطلان الوصف بذلك إجماعا ، صرح به في " التبصرة والتسديد "، و لزم اتحاد القدرة مع مغائرة ما نجده عند صدور المقدورين ، لما نجده عند صدور الآخر، نص به في " شرح المواقف " ـ و الجواب الصحيح عن هذه الوجوه الثلاثة ما قدمناه آنفاً ـ و قد توهم بعض الناس أن كل من يقول : إن القدرة مع الفعل ، فهو قائل بأن القدرة لا تصلح للضدين ، و كل من يقول : إن القدرة سابقة ، فهو قائل بأنها تصلح للضدين ، و هذا خطأ غلط فاحش ، بل المنقول عن أبي حنيفةؒ أنها مقارنة للفعل ، و مع ذلك تصلح للضدين ، فالتوسط بين الجبر والقدر مبني على أن القدرة مع الفعل ، و أنها تصلح للضدين فالشيخ الأشعرية قائد الطائفة لما قال بأن القدرة مع الفعل ؛ لكن بحيث إن بها الأثر، و أنها لا تصلح للضدين ، وقع في الجبر ، يقول : إن الاستطاعة التي تصلح للشر لا تصلح للخير ، و هذا قريب من الجبر ، بل عين الجبر ، لأن استطاعة الشر إذا كانت لا تصلح للخير ، صار مجبورا في فعل الشر ، و من هذا جوز الشيخ لتكليف ما لا يطاق ، فتدبر و تفكر . ((فإن أجيب)) : عن قوله : و لا يخفي ((أن القدرة و إن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لاتكون إلا معه)) : يعني مع أحدهما ، فلا يلزم من هذا الجواب أن القدرة التي بها الفعل قبل الفعل ، ((حتى أن ما)) : يعني القدرة ((يلزم مقارنتها للفعل : هي القدرة المتعلقة بالفعل . و ما)) : يعني القدرة ((يلزم مقارنتها للترك)) : يعني ترك الفعل ((هي القدرة المتعلقة به)) : يعني بالترك . ((و أما نفس القدرة)) : يعني القدرة

المطلقة ، ((فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين : قلنا)) : في الجواب عن هذا الجواب ((هذا)) : يعني كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لاتكون إلا معه ((مما لايتصور فيه نزاع أصلا)) : بين أهل السنة و المعتزلة ؛ لأن القدرة من حيث هي مقارنة ، لاتكون إلا مقارنة ، و أنهم متفقون بأن القدرة المتعلقة بالفعل معه لا قبله ، ((بل هو)) : يعني الجواب المذكور ((لغوٌ من الكلام)) : بمنزلة قولك : المقارن مقارن . ((فليتأمل)) : إشارة إلى دقة المقام و غموضه ((و لايكلف العبد)): التكليف طلب تحقيق الفعل و الإتيان به ، و أنه إذا لم يفعله يعاقب على تركه ((بماليس في وسعه)) : قدرته و طاقته ، و المعنى يمتنع تكليف ما لا يطاق ، هو المستحيل لذاته أو المستحيل في العادة .

.... سواء كان ممتنعاًفي نفسه كجمع الضدين أو ممكنا كخلق الجسم ، و أما ما يمتنع بناء على أن الله تعالٰى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي . فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف : بالنظر إلي نفسه . ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالٰى : ﴿ لا يكلف الله نفساإلاّ وسعها ﴾ و الأمر في قوله تعالٰى : ﴿ انبئونى باسماء هؤلاء ﴾ للتعجيز دون التكليف ، و قوله تعالٰى حكاية : ﴿ ربنا و لاتحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل الإيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم . و إنما النزاع الجواز ، فمنعته المعتزله بناء على القبح العقلى و جوزه الأشعرى لأنه لا يقبح من الله تعالٰى شيء . و قد يستدل بقوله تعالٰى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها على نفى الجواز ، و تقريره : أنه لوكان جائزا لما لزم من فرض و قوعه محال ، ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى الملزوم ، ....

قال الشارح: المستحيل ثلاثة أنواع

((سواء كان ممتنعاً في نفسه : كجمع الضدين أو ممكنا : كخلق الجسم ، و أما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه : كإيمان الكافر و طاعة العاصي)) : قال الشارح - روح الله روحه - و يتضح ذلک بأن تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع : مستحيل لذاته أن يمتنع الفعل نفس حقيقته و مفهومه و ذاته : مثل الجمع بين الضدين ، و الجمع بين النقيضين ، و قلب الحقائق ، و إعدام القديم ، و جعل القديم حادثا ، و جعل الحادث قديما ، و هذانوع أول . ومستحيل عادة لا عقلاً بأن

القدرة الحادثة هي قدرة العبد لاتتعلق به في العادة : مثل خلق الجسم ، و حمل الجبل ، و قلب الجبل ذهبا ، و الصعود إلى السماء ، و هذا نوع ثان ـ و مستحيل تعلق العلم القديم بعدم وقوعه أو تعلق إرادته أو إخباره بعدم وقوعه ، كان إيمان من علم الله سبحانه أنه لايؤمن ، أو من أخبرالله سبحانه بأنه لايؤمن : مثل إيمان فرعون و هامان و قارون ،و مثل إيمان أبي جهل و أبي لهب ، و أبي بن خلف ، و غيرهم من الأعداء الأغبياء ، و هذا نوع ثالث .

و أما النوع الثالث فقال قدس سره : ((فلا نزاع في وقوع التكليف به)) : لأن ذلك الفعل لمايدخل تحت قدرة العبد عادة ، فلا خلاف في وقوع التكليف به ((لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه)) : فالتكليف فيه واقع إجماعا ، و ذلك لأنه لا أثر للعلم و الإخبار في سلب قدرة المكلف . ((ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ، متفق عليه)) : و المراد بقولهم : يمتنع التكليف بما لا يطاق ، التكليف بالنوعين الأولين ، و هذا محل الخلاف الذي يقصده المؤلفون : مالايطاق ((بقوله تعالى لايكلف الله نفسا إلاوسعها)) : يعني مقدورها .

الاعتراض والجواب

و لقائل أن يقول : إن التكليف بما لا يطاق لوكان ممتنعا ، لما وقع ؛ مع أنه واقع ، إنه سبحانه طلب الإنباء من الملائكة مع أنهم ليسوا عالمين . أجاب عنه بقوله : ((و الأمر في قوله تعالى : أنبئوني بأسماء هولاء ، للتعجيز)) : يعني لإظهار عجزهم ، و القصة معروفة ، ((دون التكليف)) : هو طلب تحقيق الفعل والإتيان به ، و أنه إذا لم يفعله يعاقب على تركه . و الحاصل : بأن أنبئونى خطاب تعجيز ، لاخطاب تكليف، فافهم . و لقائل أن يقول : فلو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزاً ، لما صحت الاستعاذة منه ، ((في قوله تعالى حكاية : ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به)) : فإن تحميل ما لا طاقة لنا لتكليف من التكليفات ، و الاستعاذ منه استعاذ من التكليف بما لا يطاق ؟ أجاب عنه بقوله : ((ليس المراد بالتحميل هو التكليف ؛ بل

إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم)) : من أنواع الإيلام و المصائب الشاقة التي نزلت على الأقوام السابقة ، و الأمم الماضية . و الحاصل : أن الاستعاذ من التحميل دون التكليف ، إذ جاز أن يحمل أحدا ، بحيث لايطيق فيموت بحمله ؛ لكن لايجوز أن يكلفه حمل جبل ؛ بحيث إذا فعل أثابه و إلا عاقبه .

الاختلاف في أن تكليف ما لا يطاق جائز أم لا

((و إنما النزاع)) : بين العلماء في الجواز : أنه لانزاع في عدم وقوع التكليف بما يستحيل لذاته ، و بما يستحيل عادة ،كما أنه لا نزاع في وقوع التكليف بالممكن ، سواء علم الله سبحانه حصوله : كإيمان المؤمن ،أو علم عدم حصوله : كإيمان الكافر ، و إنما النزاع في جواز التكليف .

قال مشايخ الحنفية الماتريدية ،ومشائخ المعتزلة : انه لايجوز

((فمنعته المعتزلة)) : ذهب مشايخ الحنفية الماتريدية ، و مشايخ المعتزلة إلى أن التكليف بما لايطاق لايجوز ، و إليه ذهب من أشياع الأشعري : طائفة من المتقدمين الشيخ أبي محمد الأسفرائني شيخ طريقة العراقين من الشافعية ، و الحجة أبي محمد الغزالي ، و من المتأخرين منهم مجتهد القرن السابع الحافظ ابن دقيق العيد ، ((بناء على القبح العقلي)) : لكونه سفها و عبثا تكليفا بما لايطاق ، فيكون قبيحاً .

قال الأشعري وجمهور أصحابه : أنه جائز

((و جوز ه الأشعري)) : و ذهب الشيخ و جمهور أصحابه إلى أن التكليف بما لايطاق جائز ، و به صرح الإمام الفخر في " المطالب العالية " ، و إمام الحرمين في "الإرشاد " ، قال العلامة أبو عذبة في " الروضة البهية " : إن الأشعري لم يصرح بجواز التكليف بالمحال . أقول : و لكن قال القاضى البيضاوي في" إشارات المرام " : صرح الشيخ الأشعري في كتابه المسمى بـ" النوادر " : ان التكليف بما لايطاق جائز ، فتامل .

((لأنه لايقبح من الله تعالى شيء)) : يعني أن الباري سبحانه يفعل ما يشاء ، و يحكم ما يريد ، هذا أصل عظيم عند الشيخ ، يقول : إن الباري سبحانه متصرف في ملكه ، و المدبر في خلقه ، و ليس لأحد أن يعترض عليه ، قال الله عزوجل : ﴿ و لله ملك السموات والأرض و ما بينهما يخلق ما يشاء ﴾ ، و قال : ﴿ قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم و أمه و من في الأرض جميعاً ﴾ ، فأخبر أن أحداً لايملك من الله شيئا ، و لا اعتراض لأحد عليه فيما يملكه ، فله التصرف في خلقه متى شاء .

استدلال الأشاعرة والجواب

واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ ، إذ لو لم يجز ذلك ، لم يكن للاستعاذ منه معنى ، و بقوله : ﴿ أنبئوني بأسماء هؤلاء ﴾ ، فإنه تعالى أمر بالإنباء مع أنهم ليسوا بعالمين ، فيكون تكليفا بما لا يطاق ، و بأنه تعالى أمر بالإيمان فيمن علم أنه لايؤمن ، فيمتنع أن يؤمن ، و إلا لانقلب علم الله سبحانه جهلا ؟، و الجواب : أنه ثبت بالبرهان أنه سبحانه لا يفعل إلا ما يوافق الحكمة ، و الحكمة لا تقتضي إلا ما لا يتصور فيه إلا الحسن ، و إنا لا نسلم دلالة قوله : ﴿ لاتحملنا ﴾ ، على ذلك ، بل دلالته على عدم التحميل بما لا يطاق ؛ مما يورث التعذيب و الهلاك ، و لا دلالة قوله سبحانه : ﴿ أنبئوني ﴾على ذلك ، و إنما يلزم هذا لوكان الأمر تحقيق المامور به ، و ليس كذلك ، بل لإظهار عجزهم ، و لا الامتناع بواسطة علم الله تعالى ، و إيجاب كون الفعل غير مقدور للعبد ، لأن الله تعالى و سبحانه يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن بقدرته و اختياره ،، فالعلم يؤكد قدرة العبد واختياره .

استدلال مشائخ الحنفية والمعتزلة بوجوه عقلية وسمعية

واحتج مشايخ الحنفية و المعتزلة بوجوه عقلية و سمعية : أما الوجوه العقلية فالوجه الأول : إن تكليف العاجز خارج عن الحكمة ، فلا ينسب إلى الحكيم . و أما

الوجه الثاني : فإن تكليف العاجز يعد سفها في الشاهد : مثل تكليف الأعمى بالنظر، وما يكون سفها لاتجوز نسبته إلى الله سبحانه . و أما الوجه الثالث : فإن حكمة التكليف إما أن تكون اداء المكلف به ـ كما هو مذهب المعتزلة . أو الابتلاء و الامتحان ـ كما هو مذهب الحنفية ـ و أيا ما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطاق ، أما الاداء فظاهر ، و أما الابتلاء فكذلك ؛ لأنه إذا كان بحال لايمكن وجود الفعل منه ، كان مجبورا على ترك الفعل ، فيكون معذورا في الامتناع ، فلا يتحقق معنى الابتلاء . و أما الوجه الرابع : فإن التكليف إلزام فعل فيه كلفة للفاعل و ابتلاء ؛ بحيث لو أتى به العبد يثاب ، و لو امتنع يعاقب عليه ، و هذا إنما يتحقق فيما يستطيعه العبد ، و يصح وجوده منه لا فيما يستحيل ، و ذلك إنما يكون فيما يمكن إتيانه لا فيما لا يمكن إتيانه . و أما الوجوه السمعية : فمنها ما قال قدس سره : ((و قد يستدل بقوله تعالى : لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)) و هذا صريح في أن التكليف به غير واقع، و على امتناع التكليف به ؛ لأنه يترتب على فرض وقوعه تكذيبه سبحانه في إخباره بعدم التكليف به ، و هو محال . ((و تقريره)) : يعني و تقرير هذا الاستدلال على طريق القياس العقلي ((أنه لو كان جائزا)) : يعني التكليف بما لا يطاق ((لما لزم من فرض وقوعه محال)) : و هو كذبه سبحانه ((ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم)) : و هو تكليف ما لا يطاق ((تحقيقا لمعنى اللزوم)) : يعني بين اللازم والملزوم .

.... لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى و هو محال . و هذه نكتة في بيان استحالة كل مايتعلق علم الله و ارادته و اختياره بعدم وقوعه . و حلها : أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا في نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال . و إنما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير ، و إلا لجاز أن يكون لزوم المحال ، بناء على الامتناع بالغير ، ألا ترى أن الله تعالى لما اوجد العالم بقدرتة و اختيارة فعدمه ممكن فى نفسه ، مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة و هو محال . و الحاصل : ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته ، و أما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلانسلم أنه لايستلزم المحال ، و ما يو جد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان و الا نكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك . ...

((لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى و هو محال)) : فالملزوم محال و هو الوقوع . ((و هذه)) : الطريقة اللتي حصل بها الاستدلال ((نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله أو إرادته أو اختياره بعدم وقوعه وحلها)) : يعني دفع هذه النكتة بالجواب ، ((إنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا في نفسه)) : يعني في حد ذاته و حقيقته ، ((لا يلزم من فرض وقوعه محال)) : بل قد يكون الشيء ممكنا في نفسه ، و يلزم من فرض وقوعه محال ؛ كما في ما ذكر . ((و إنما يجب ذلك)) : عدم لزوم المحال ، ((لو لم يعرض له الامتناع بالغير)) : و هذا واضح في موضعه ((و إلا)) : يعني و إن عرض له الامتناع بالغير كانتفاء شرط أو وقوع مانع ((لجاز أن يكون لزوم المحال)) : يعني من فرض وقوعه ((بناء على الامتناع بالغير ألا ترى)) : دليل على جواز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع

بالغير ((إن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته و اختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول)) : يعني وجود العالم ((عن علته التامة)) : و هي القدرة والاختيار المتعلقان به ، و حاصله : أن عدم العالم ممكن في نفسه ؛ لكن عرض له الامتناع بالغير الذي هو تعلق القدرة و الإرادة بضده الذي هو وجود العالم ، فلزم من فرض وقوعه محال ، و هو التخلف المذكور بناء على ذلك الامتناع العارض له : كإيمان أبي جهل ممكن في نفسه ، لكن عرض له الامتناع لغيره الذي هو الإخبار الصادق بعدم وقوعه ، فلزم من فرض وقوعه محال ، و هو كذب الإخبار على ذلك الامتناع العارض له . ((والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه بالنظر إلى ذاته)) : يعني الممكن من حيث أنه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال إلى سِنح حقيقته و تجوهر ماهيته ((و أما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه)) : على حقيقته وماهيته . ((فلا نسلم أنه)) : من فرض وقوعه ((لا يستلزم المحال)) : و تحقيق هذه المباحث في موضعه ـ و بالله التوفيق ـ .

المذاهب في الأفعال ثلاثة

أقول : قد سبق أن المذاهب في الأفعال ، ثلاثة : مذهب الجبرية ، و مذهب القدرية ، و مذهب أهل السنة و الجماعة . فمذهب الجبرية : وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة ، و مذهب القدرية : وجود الأفعال الاختيارية الإرادية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة و تولدا ، و مذهب أهل السنة : وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية ؛ لأن قدرة الحادث حادثة لا تأثير لها مباشرا و تولدا ، فقال في الرد على القدرية : ((و ما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان ، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان ، قيد بذلك)) : يعني بالإنسان مع أن حال التوليد في أفعال الحيوانات بأسرها على السواء .

.... ليصلح محلا للخلاف في أنه هل للعبد فيه صنع أم لا و ما أشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوقا لله تعالٰى ، لما مر من أن الخالق هو الله تعالٰى وحده ، و أن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة . و المعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غيرالله تعالٰى قالوا : إن كان الفعل صادرا عن الفاعل بتوسط فعل اٰخر فهو بطريق الماشرة و الا ....

((ليصلح محلا للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا و ما أشبهه كالموت عقيب القتل)) : يعني إيقاع الأمر المفضي إلى الموت : كالذبح مثلا ، ((كل ذلك)) : من الأفعال الاختيارية ، والأفعال المتولدة ، والأفعال الاضطرارية ((مخلوق الله تعالى)) : واقعة بقدرة الله و كسب العبد ((لما مر)) : في بحث خلق الأفعال من الوجوه السمعية والوجوه العقلية ((من أن الخالق هو الله تعالى)): قال الله تعالى:﴿هو الخلاق العليم ﴾ ، و قوله : ﴿ خلق كل شئ ﴾ ، و قوله : ﴿ خالق كل شئ﴾ و غيرها من النصوص القاطعة لا تحصى . و أما الوجوه العقلية ، فمنها ما قال قدس سره : ((و أن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة)) . قد سبق في شرح قوله : و لا يخرج عن علمه و قدرته شيء ـ و في بحث خلق الأفعال : إن الكائنات بأسرها محتاجة و مفتقرة إلى الواجب الوجود ، من جملتها الأفعال مطلقا، فإيجادها و خلقها بقدرته و مشيئته و إرادته و اختياره . ((والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى)) : فإنهم قالوا : إنه سبحانه غير خالق لأفعال الحيوان ، و لم يفرقوا بين أفعال التوليد و أفعال المباشرة ، و أضافوا بأسرها إلى العباد ، وقالوا : إنها لم تدخل تحت قوله سبحانه : ﴿ خلق الله السموات والأرض ﴾ ، بل لم تدخل عندهم تحت قوله سبحانه : ﴿ الله خالق كل شئ ﴾ ، و إن دخلت تحت هذا اللفظ ، فهو عندهم عام مخصوص بالعقل ـ نعوذ بالله من الضلال ، ((قالوا : إن كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر، فهو بطريق المباشرة)) و إلا : و إن كان صدوره عنه بتوسط فعل اٰخر------

.... فبطريق التوليد ، و معناه : أن يوجب فعل لفاعله فعلا أٰخر ، كحركة اليد توجب حركة المفتاح ، فالألم يتولد من الضرب و الانكسار من الكسر ، و ليسا مخلوقين للّٰه تعالٰى . و عندنا الكل بخلق الله تعالٰى لا صنع للعبد في تخليقه ، و الأولٰى أن لا يقيد بالتخليق ؛ لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلاً ؛ أما تخليق فلا ستحالته من العبد ، ....

((فبطريق التوليد و معناه)) : يعني معنى التوليد ((أن يجب فعل لفاعله فعلا آخر : كحركة اليد توجب حركة المفتاح)) : فالحركة الأولى بطريق المباشرة ، و الحركة الثانية بطريق التوليد . فإن قال قائل : إن القدرية المعتزلة يقولون بالتولد ، و هو أن يجب فعل لفاعله فعلا آخر ، فيقولون : إن العبد خلق حركة اليد ، و حركة إصبعه ، و تولد منها حركة المفتاح ، و حركة الخاتم ، فيقولون : إن حركة اليد و حركة الإصبع علة لحركة المفتاح و حركة الخاتم ، و حينئذ هم يقولون بالفاعل بالعلة مع أن القدرية المعتزلة هم يوافقوننا على أنه لا فاعل إلا الموجد بالاختيار ، قلنا : إن مرادهم أن العبد فاعل بالاختيار للحركتين ، غاية الأمر أن إحداهما مباشرة والأخرى بواسطة ، قد عرفت أن أهل السنة والقدرية متفقون على أنه لا فاعل إلا الموجد بالاختيار ؛ لكنهم قسموه إلى قديم ـ و هو صانع العالم ـ و إلى حادث ـ و هو العبد ـ : لأنه عندهم يخلق أفعاله الا ختيارية بقدرته الحادثة و أما أهل السنة فيقولون : الفاعل المختار ليس إلا المولى سبحانه : لا موجد سواه تبارك و تعالى ، و مهما جرى لفظ التعليل في عبارات أهل السنة ، فليس مرادهم به إلا ثبوت التلازم بين أمر و أمر . إما عقلا أو شرعا من غير تأثير العلة في معمولها البتة . فاعرف ذلك و لا تغتر بظواهر العبارات ، فتهلك مع الهالكين ، و باللّٰه التوفيق .

((فالألم يتولد من الضرب ، والانكسار من الكسر ، و ليسا مخلوقين لله تعالى)) : قالوا : إن الله جل جلاله ليس رَبًّا لأفعال الحيوان ، و لا تتناولها ربوبيته و خالقيته ، أقول : هذا شرك في الألوهية و شرك في الربوبية ، و أى كفر أكفر من هذا ، و أي كفر أشر من هذا ، و هل يجوز هذا في الشرع ، و هل يجوز هذا في العقل ، و هل يقول هذا مسلم ؟ بل هذا قبيح في النقل و العقل يمنع أن تأتي به شريعة من الشرائع ، أقول : والأقبح من هذا قول الثُماميّة من المعتزلة ، أصحاب ثُمامة بن أشرس كان جامعا بين سخافة الدين و خباثة النفس ، قال هذا الزنديق والملحد : إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها ، و لم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى ؛ لأنه يؤدي إلى فعل القبيح ، و ذلك محال ، فتحير هذا الملحد فيه ، و قال : المتولدات أفعال لا فاعل لها ، قال : إن المعرفة متولدة من النظر ، و هو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، و هذا كما ترى قوله في غاية الحماقة و الغباوة و غاية الفساد ، و هذا مضاهاة لقول الدهرية ، و البرهان قد قام بخلاف هذا ، قال الله عز وجل : (هو الخلاق العليم) ، و قال : ﴿ خالق كل شئ ﴾ ، و قال : ﴿ خلق كل شئ فقدره تقديرا ﴾ ، والحق أن هؤلاء مبطلون للحقائق ، غائبون عن موجبات العقول ، والعجب من هؤلاء المساكين يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والإحداث استقلالا جبريا ، و يلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم إن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، جبريا ، إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثرا . ((و عندنا)) : أهل السنة والجماعة . ((الكل بخلق اللهتعالى)) : سواء كانت الأفعال اختيارية أو غير اختيارية ، و سواء كانت الأفعال بطريق المباشرة أو بطريق التوليد ؛ لا صنع للعبد في تكليفه . في خروجه من العدم إلى الوجود . ((والأولى أن لايقيد بالتخليق)) : بل يقال : لا صنع للعبد فيه ، فيكون الحاصل أن العبد ليس خالقا و لا كاسبا ، و أما التقيد بالتخليق فيفهم منه أن للعبد صنعا في المتولدات في الكسب مع أنه ليس كذلك . ((أما التخليق)) : يعني تخليق المتولدات . ((فلاسحالته من العبد)) : إذ لا خالق و لا صانع إلا الله سبحانه .

.... و أما الاكتساب فلا ستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ، و لهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها ، بخلاف أفعاله الاختيارية . ...

((و أما الاكتساب فلا ستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة)) : و حاصله : إن الأفعال اللتي قالت عنها الأشاعرة : إنها مكتسبة للعبد ، هي ماصدرت عنه مباشرة ، و أما الأفعال المتولدة عنا : مثل حركة الخاتم التابعة لحركة الإصبع ، فقد أنكروا أن تكون مكتسبة للعبد ، بأن منها ما لا يكون قائما بمحل قدرة الفاعل : كالألم الناشئ من الضرب ، فإنه يقوم بالمضروب لا بالضارب ، والموت قائم بالمقتول دون القاتل ، والانكسار قائم بالمنكسر دون الكاسر ، و يستحيل اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل قدرته . ((و لهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها)) : و استدلوا أيضا بأنها لو كانت مكتسبة له لتمكن من عدم حصولها مثل سائر الأفعال المكتسبة له ، و هو متى ضرب لا يكون في قدرته دفع الألم عن المضروب ، و دُفع هذا بأن العبد يتمكن من عدم حصولها ، بأن لا يباشر سببها ، و لو كان عدم تمكنه من دفعها بعد مباشرة أسبابها مانعا من كونه مكسبا لها ، لما كان هناك أفعال مكتسبة للعبد أصلا، فإنه بعد صرف قدرته و إرادته للفعل الصادر عنه بمبا شرته لا يتمكن من تركه ، و هذا الدفع من المضحكات بمكان ، فإن عدم تمكنه من ترك ذلك لم يكن ؛ لأن هناك تلازما بين صرف الإرادة والقدرة ، و بين الفعل ، بحيث يستحيل انفكاكهما و يتعاصى عليه عدم مباشرة الفعل كلًّا و ألف كلًّا . ((بخلاف أفعاله الاختيارية)) : فإنه يتمكن من عدم حصولها - و بالله التوفيق -

الاختلاف في أن المقتول ميت بأجله أم لا

أقول توطئة و تمهيدا : إن الباري سبحانه خلق للخلق أقدارا ، و ضرب لهم أجالا، قال الله جل جلاله : ﴿ و خلق كل شئ فقدره تقديرا ﴾ ، و قال : ﴿ إن كل شئ خلقناه بقدر ﴾ ، و في الحديث : قدر الله تقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، أخرجه مسلم عن ابن عمرؓ ، و مِن أجل هذا لن يؤخر شيئا عن محله ، فقال المصنفؒ :

...... و المقتول ميت بأجله أي الوقت المقدر لموته ، لا كما زعم بعض المعتزله من ان الله تعالىٰ قد قطع عليه الأجل . لنا : أن الله تعالىٰ قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد ، و بأنه إذا جاء أجلها لا يستاخرون ساعة و لا تستقدمون . و احتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات يزيد العمر ، و بأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما و لا عقابا و لا دية و لا قصاصاً ؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه و لا بكسبه . والجواب عن الأول : إن الله تعالىٰ يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها و يكون عمره سبعين سنة ، فنسبت هذه الزيادة إلي تلك الطاعة بناء على علم الله تعالىٰ أنه لولا ها لما كانت تلك الزيادة ؛ و عن الثاني : إن وجود العقاب والضمان على القاتل تعبدى لارتكابه المنهي و كسبه الفعل الذى يخلق الله تعالىٰ عقيبه الموت بطريق جري العاده ؛ فإن القتل فعل القاتل كسباً و إن لم يكن خلقاً والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالىٰ لا صنع للعبد فيه تخليقا و لا إكتسابا . و مبنى هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالىٰ : ﴿خلق الموت والحيوٰة ﴾ و الاكثرون على أنه عدمي ، و معني خلق الموت قدره و الأجل واحد . لا كما زعم الكعبي إن للمقتول أجلين القتل و الموت ، و انه لولم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت ؛ و لا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلا طبعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته و انطفاء حرارته الغريزيتين و أجلا اخترامية بحسب الأفات و الأمراض . ...

((و المقتول ميت باجله)) : إن قتله لم يتولد من فعل القاتل ، و إنما ذلك

من فعل الله سبحانه . ((أي الوقت المقدر لموته)) : يعني الأجل : الوقت الذي تبطل فيه الحياة من غير تقدم و لا تأخر ، و لا نزاع بين الجماعة والقدرية المعتزلة في أن بطلان الحياة بالموت واقع في الأجل الذي قدره الله سبحانه ، و إنما النزاع فيما إذا كان ذلك بالقتل ، فالجماعة على أن المقتول ميت بأجله و لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت ، و أن لا يموت قال ابن أبي الشريف : لو لم يقتل لم يقطع بموته و لا بحياته ، و قالت المعتزلة : موته سابق على أجله ، و لو ترك لامتد إليه قطعا ، و قال أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة و مقدام الطائفة و مقرر الطريقة : لو لم يقتل لمات بدل القتل ، أن الرجل إن لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت ، و لا يجوز أن يزاد في العمر أو ينقص ؛ لأنه لو كان يمتد عمره لو لم يقتل، لكان القاتل قاطعا للأجل الذي قدره الله له ـ و علمه ، فينقلب العلم جهلا، و رُد بأن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله بأنه لا يقتل ، و حينئذ فإذا امتد لا يلزم انقلاب العلم جهلا ، و بأنه لا استحالة في قطع الأجل المقدر لولا القتل ، لأنه تقرير للمعلوم ، ((لا تغير له لا كما زعم بعض المعتزلة)) : بل أكثر المعتزلة ((من أن القاطع قطع عليه الاجل)) : والصواب ما في " شرح المقاصد ": من أن القاتل قطع عليه الأجل ، زعموا أن المقتول لم يمت بأجله ، و إنما القاتل قطع بقتله أجل المقتول ؛ لأن قتل المقتول عندهم فعل القاتل ، و إنه لو لم يقتله لعاش أزيد من ذلك ، و هذا القول في غاية الشناعة ، و في غاية القباحة ، و في غاية الوقاحة ، و باطل بوجهين : الوجه الأول : و يحتاج القائل بهذا القول أن يعرف مقدار عمر ذلك المقتول في علم الله ؛ حتى يحكم بنقصه بالقتل ، و لا سبيل له إلى ذلك ، ـ والوجه الثاني : إذا كان القاتل عند القائل قادرا على أن لا يقتل هذا المقتول ، فيعيش ، فهو قادر على قطع أجله و تقديمه قبل أجله ، و هو قادر على تأخيره إلى أجله ، فإن الإنسان على قوله يقدر أن يقدم آجال العباد و يؤخرها ، و هذا إلحاد في الدين و فتح باب الزندقة في الشريعة ـ نعوذ بالله من الضلال ـ

لأهل السنة أدلة قاطعة

((و لنا)) : و لأهل السنة و الجماعة أدلة قاطعة . ((أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد)) : يعني في الأوقات المقدرة المقررة لموتهم . ((على ما علم من غير تردد ، و بأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون)) : و قوله : ﴿ و لن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها ﴾ ، و قوله : ﴿ إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون ﴾ ، حكم الله سبحانه في هذه الآيات القرآنية بأن الكل ميت بأجله ، و لم يفرق بين القتل و غيره .

استدلال المعتزلة بوجهين

((و احتجت المعتزلة)) : و من نحا نحوهم من الوجوه السمعية ((بالأحاديث)): يعني بالأحاديث رواها الشيخان و غيرهما من الحفاظ و أئمة الحديث . ((الواردة في أن بعض الطاعات يزيد في العمر)) : و استدلوا من الوجوه العقلية ((و بأنه لو كان ميتا بأجله ، لما استحق القاتل ذما و لا عقابا و لا دية و لا قصاصا ؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه و لا بكسبه)) : أقول : والجواب عن الوجه الأول بأن تلك الأحاديث أخبار آحاد ، فلا تعارض الآيات القطعية ، والوجه الثاني : بأن المراد من أن الطاعات تزيد في العمر ، أنها تزيد فيما هو المقصود الأهم منه ، و هو اكتساب الخيرات والبركات التي تستكمل بها النفوس الإنسانية ، و تفوز بالسعادة الأبدية ، و من ههنا يقال لمن مات ، و أعقب ذكرا حسنا و أثرا جميلا : " ما مات " فلعله صلى الله عليه وسلم أراد أن تلك الطاعات تزيد في هذا العمر ؛ لما أنها تكون سببا للذكر الجميل ، و أكثر ما ورد ذلك في الصدقة و صلة رحم ، و كونهما مما يترتب عليهما ثناء الناس مما لا شبهة فيه ، والوجه الثالث : أن هذه الزيادة مؤولة بالبركة في أوقات العمر بأن يصرف عمره في الطاعات ، إذ لا يحسب له من عمره إلا ما كان في طاعة ، و أما نحو حديث الطبراني : أن المقتول يتعلق بقاتله يوم القيامة ، و يقول : يا رب ! إنه ظلمني و قتلني و قطع أجلي ، فقد تكلم الحفاظ في إسناده ، و بتقدير صحته فهو محمول على مقول سبق في علم الله : أنه لو لم يقتل لكان يعطي أجلا زائدا ، أقول :

والجواب عن الثاني بالمنع ، إذ العبد له كسب في ذلك ، والأشاعرة تقول بالكسب في كل ما هو باختيار العبد ، والقتل باختياره .

الجواب عن الوجه الأول

((والجواب عن الأول : أنّ الله تعالى يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة ، لكان عمره أربعين سنة ؛ لكنه علم أنه يفعلها ، و يكون عمره سبعين سنة ، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله ، انه لولاها لما كانت تلك الزيادة)) : معناه : إن الله سبحانه يعلم أنه لو لم يفعل الطاعة المذكورة في تلك الأحاديث يعيش أربعين ، و لو فعلها يعيش سبعين ، و لكنه سبحانه يعلم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة ؛ بحيث لا يتقدم و لا يتأخر عنها ، فالأجل واحد، و لا يجوز أن يتقدم على السبعين . كما تقول المعتزلة بأنه يتقدم لولم يفعل الطاعة ، و ما قال القاري علي الهروي في دفع هذا الجواب، و فيه أنه يعود إلى القول بتعدد الأجل ، والمذهب أنه واحد ، فهو خطأ ، و ليس محصل ذلك أنه سبحانه قدر سبعين على تقديرٍ و أربعين على تقدير ؛ حتى يلزم تعدد الأجل ، فافهم .

الجواب عن الوجه الثاني

((و عن الثاني)) : عن الاستدلال بالوجوه العقلية ((أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي . لارتكابه المنهي و كسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة)) : يعني كما في سائر الأسباب والمسببات . ((فإن القتل فعل القاتل كسباً و إن لم يكن خلقاً)) : و معناه : إظهار العبودية و وجوب التفويض إلى أمر الربوبية ، و فيه نظر أن التعبد إنما يكون فيما هو غير معقول الحقيقية ، و ما نحن فيه ، ليس من ذلك القبيل ، و لذا ترك التعبد في " شرح المقاصد "، فتدبر . ((والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى)) : قال قدس سره : ((لاصنع للعبد فيه تخليقا و لا اكتسابا)) : بل بإيجاد الله سبحانه وحده ، و إنما قال : و قيامه بالميت تنبيهًا على أنه غير مكتسب للعبد ؛ لما سبق أن الكسب لا يتعلق بما ليس قائماً بالقادر ؛ و أما الحجة على نفي الخلق فأظهر من الشمس في

النصف النهار.

الاختلاف في أن الموت وجودي أو عدمي

((و مبنى هذا)) : يعني قيامه و أنه مخلوق ، ((على أن الموت وجودي)) : و إليه ذهب شرذمة قليلة قالوا : إنه صفة وجودية : كالحياة ، فيكون بينما تقابل التضاد ، فإن الضدين أمران وجوديان ، يتعاقبان على موضوع واحد بينما غاية الخلاف إن كان التضاد حقيقيا ، فإن التضاد المشهوري لايعتبر في مفهومه أن يكون بينما غاية الخلاف ، و استدلوا على كون الموت أمراً وجوديا ((بقوله تعالى خلق الموت والحياة)) : و خلق أسبابهما ، و وجه الاستدلال : فإن الخلق هو الإيجاد ، والإيجاد لا يتعلق بالأمر العدمي ((والأكثرون على أنه عدمي)) : قال صاحب " المواقف": فيه الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا ، و قال الشريف المدقق : الظاهر أن يقال : الموت عدم الحياة عما اتصف بها ، و على التفسيرين يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، و هو مختار الأشاعرة المتأخرين : كالقاضي البيضاوي ، والقاضي صاحب " الموافق "، و شارحه الشريف، والشارح العلامة ، و قال في الرد عن استدلالهم : ((و معنى خلق الموت قدره)) : و قضى أن هذا يموت بسبب القتل ، و هذا بالغرق ، و هذا بالحرق و غيرها من أسباب لا تحصى ، قال القاضي البيضاوي : ورد هذا يعني ورد هذا الاستدلال بأن الخلق بمعنى التقدير ، والإعدام مقدر ، و معناه : والأمور كلها وجودية كانت أو عدمية ، مقدرة في الأزل ، فلا يتم الاستدلال ، و بأن المراد بخلق الموت إحداث اتصاف الحى به بعد ما لم يكن ، و ذلك لا تقتضي كون الصفة أمراً وجوداً ، ثم لما اتفق الكل من الأشاعرة والمعتزلة بعد هذا على أن الأجل المقدر لبطلان الحياة واحدٌ ، و لم يخالفهم في ذلك إلا الكعبي والفلاسفة ، فقال في الرد عليهم :

الأجل واحد والرد على أبى قاسم البلخي والفلاسفة

((والأجل واحد)) : و إليه ذهب مشايخ الأشاعرة و جمهور المعتزلة ((لا كمازعم الكعبي)) : قال قدس سره في " شرح المقاصد " و هو أبوقاسم البلخي ،

قال : إن المقتول ليس بميت ؛ لأن القتل فعل العبد ، والموت فعل الله سبحانه ـ أي مفعوله و أثر صفته ـ و أن للمقتول أجلين أحدهما القتل ، والآخر الموت ، و أنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هوالموت ، و احتج بقوله سبحانه : ﴿ أفإن مات أو قتل ﴾، حيث جعل القتل قسيماً للموت بناء على أن المراد بالقتل المقتولية ، و أنها نفس بطلان الحياة ، و أن الموت خاص بما لا يكون على سبيل القتل ، و متى كان الموت غيرالقتل ، كان للمقتول أجلان أحدهما القتل ، والآخر الموت، و رد هذه الحجة بأن القتل قائم بالقاتل و حال له لا للمقتول ، و إنما حاله الموت ، و انزهاق الروح الذي هو بإيجاد الله سبحانه و إذنه و مشيئته ، و ارادة المقتولية المتولدة عن قتل القاتل بالقتل ، و هي حال المقتول إذ هي بطلان الحياة .((و لا كما زعمت الفلاسفة)) :

و ذهبت الفلاسفة إلى مثل ماذهب إليه أبو القاسم الكعبي من تعدد الأجل ، و لا فرق عندهم بين القتل و غيره من الأفات والأمراض . فقالوا : إن للحيوان أجلا طبعيا و هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين ، و أجلا اختراميا بحسب الأفات والأمراض)) : يعني بتعدد أسباب ـ لاتحصى ـ من الأمراض والأفات و سموا الأجل الذي يكون بذلك أجلا اختراميا ، و يقابله الطبيعي الذي يكون عند تحلل الرطوبة ، و انطفاء الحرارة الطبيعيتين ، و يرد ذلك أنه مبني على قواعدهم من تأثير الطبيعة والمزاج ، و هو باطل عندنا ؛ إذ لا تأثير إلاله سبحانه ، و تلك الأمور عندنا أسباب عادية لا عقلية ، كمازعموا ؛ و قال بعض المحقيقن من مشايخنا : إن النزاع بيننا و بين الفلاسفة كالنزاع بيننا و بين المعتزلة ، إذ هم لاينكرون القضاء والقدر ، فالوقت الذي علم الله سبحانه بطلان الحياة فيه بأيّ سبب كان ، واحد عندهم ، أيضاً ، و ما ذكروا من الأجل الطبيعى نحن لا ننكره أيضاً ؛ لكنهم يجعلون اعتدال المزاج و استقامة الحرارة والرطوبة و نحو ذلك شروطاً حقيقية عقلية لبقاء الحياة ، و نحن نجعلها أسبابا عادية ، و ذلك بحث آخر ، فافهم .

و الحرام رزق لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالىٰ الى الحيوان فيأكله ، و ذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما ، و هذا أولي من تفسيره بما يتغذيبه الحيوان ، لخلوه عن معني الاضافة الى الله تعالىٰ مع أنه معتبر في مفهوم الرزق . و عند المعتزلة الحرام ليس برزق ، ....

الحرام رزق والاختلاف في معني الرزق

((والحرام رزق)) : و أصل الرزق الحظ بمعنى المرزوق المنتفع به ، و بمعنى المِلك ، واختلف أهل السنة والجماعة والمعتزلة في معناه شرعاً ، قال أهل السنة : الحرام رزق ، والمشهورمن تفسيره عندهم ((لأن الرزق اسم مما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ، فيأكله ، و ذلك قد يكون حلالاً ، و قد يكون حراماً)) : واحتجوا بقوله سبحانه : ﴿ و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ ، و بقوله : ﴿ كل من عند الله ﴾ و بقوله : ﴿ و إلى الله تصيرالأمور ﴾ ، و غيرها من العمومات ، و قد دلت النصوص على ضمانه سبحانه الأرزاق لكل موجود ، و أنه لا رازق إلا الله سبحانه . ((وهذا)) : يعني هذاالتفسير ((أولىٰ من تفسيره)) : يعني من تفسيرالرزق ((بما يتغذى به الحيوان لخلوه)) : وجه الأولوية ((عن معنى الإضافة إلى الله تعالى معنى أنه معتبر في مفهوم الرزق)) : قال الله سبحانه : ﴿ إن الله هوالرزاق ﴾ ، و قال : ﴿ و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ ، بل المعلول عليه في تفسير الرزق عند أهل السنة ماساقه الله سبحانه إلى الحيوان فانتفع به ، سواء كان حلالاً أو حراماً من المطعومات والمشروبات أو الملبوسات و غير ذلك ؛ ((و عند المعتزلة الحرام ليس برزق)) : و من حيث أن الإضافة معتبرة في معناه ، و أنه لا رازق إلا الله سبحانه ، و أن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام ، و ما يستند إلى الله سبحانه هو لا يكون قبيحا ، و لا مرتكبه مستحقا ذما و لا عقابا ، قالوا : إن الرزق هوالحلال ، والحرام ليس برزق ، و إلى ذلك ذهب الجصاص من مشايخنا في كتابه " أحكام القرآن " .

.... لأنهم فسروه بمملوك يأكله المالك ، و تارة بما لا يمنع من الانتفاع به ، و ذلك لا يكون إلا حلالا ؛ لكن يلزم على الأول أن لا يكون ما تأكله الدواب رزقا ، و على الوجهين أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً . و مبنى هذا الاختلاف على أن الاضافة الي الله تعالى معتبرة في معني الرزق ، و أنه لا رازق إلا الله وحده ، و أن العبد ليستحق الذم والعقاب على أكل الحرام ، و ما يكون مستندا الي الله تعالى لا يكون قبيحا، ....

((لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك)) : و فسروه في المشهور تارة بما أعطاه الله سبحانه عبده ، و مكنه من التصرف فيه . ((و تارة بما لا يمنع من الانتفاع به)) : يعني و تارة بما أعطاه الله سبحانه لقوامه و بقائه خاصة ، و لا يمنع من الانتفاع به من جهة الشرع . و لما استحالوا من الله سبحانه أن يمكن من الحرام ؛ لأنه منع الانتفاع به ، و أمر بالزجر عنه ، فخصوا الرزق بالحلال ، و قالوا : " الرزق على الحقيقة ما يكون حلالاً مباحاً مشروعاً "، قال الله سبحانه : ﴿ أنفقوا مما رزقٰنكم ﴾ ، والحرام لا يجوز الإنفاق منه . ((لكن يلزم على الأول)) : ردٌ على التفسيرالأول ((أن لايكوْن ما تأكله الدواب رزقاً)) : قال أهل السنة : و يلزم على تفسيرهم على الوجه الأول أن لا يكون ما تأكله الدواب رزقاً ، لأن من الدواب ما لا يملك ،والله سبحانه رازقها ، و قد يقال : إنهم قالوا : لو رزق الحرام لملك الحرام ، يقال لهم : أخبروا عن الطل الذي يتغدى من لبن أمه ، و عن البهيمة اللتي ترعى الحشيش ، من يرزقهما ذلك ، فإن قالوا : الله سبحانه ، قيل لهم : هل ملكهما ، و هل للبهيمة ملك ، فإن قالوا : لا ، قيل لهم : فلم زعمتم أنه لو رزق الحرام لملك الحرام ، و قد يرزق الله شيئًا و لا يملكه .

الرد على التفسيرين معا

((و على الوجهين)) : ردّ على التفسيرين معاً ((أن من أكل الحرام طول عمره و لم يرزقه الله تعالى سبحانه شيئا أصلا)) : قال أهل السنة : و يلزم المعتزلة أن المتغذي بالحرام فقط طول عمره لم يرزقه الله شيئا أصلا ، اغتذى به جسمه ، و أن الإنسان والحيوان تنبت لحمه و يشتد عظمه ، والله سبحانه غير رازق له ما اغتذى به ، و هو مخالف لقوله سبحانه : ﴿ و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾، و إذ قالوا : إن الله لم يرزقه الحرام ، لزمهم أن الله سبحانه لم يغذه به و لا جعله قواما لجسمه ، و إن لحمه و جسمه قام ، و عظمه اشتد بغير الله ، و هو من رزقه الحرام ، هو خطأ عظيم، و من اغتصب طعاما و يطعمه إنسانا آخر إلى أن مات ، فرازق هذا الإنسان عندهم غير الله ، و في هذا إقرار منهم أن للخلق رازقين : أحدهما يرزق الحلال ، والآخر يرزق الحرام ، و هو خطأ عظيم .

الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، والعبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام

((و مبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معني الرزق)) : و عليه الاتفاق من الفريقين ، ((و أنه لا رازق إلا الله وحده)) : و عليه أيضاً و فاق من الطرفين ، ((و أن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام)) : يعني قال المعتزلة : و لو كان الله هو الذي رزقه به ما استحق شيئا من ذلك ، و سيأتي جوابه ((و ما يكون مستندا إلى الله لا يكون قبيحا)) : و قال أهل السنة في جوابه : لا قبيح بالنسبة إلى الله فإنه فعال لما يريد .

.... و مرتكبه لايستحق الذم والعقاب . والجواب أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره ؛ و كل يستوفي رزق نفسه حلالا كان أو حراما ، لحصول التغذي بهما جميعا ، و لا يتصور أن لا ياكل إنسان رزقه أو يأكل غير رزقه ؛ لان ما قدره ....

((و مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب ، والجواب أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره)) : و هذا جواب من المقدمة الثالثة ، والمقدمة : و قال أهل السنة بأن استحقاق ذلك لسوء اختياره ، و ارتكابه ما نهي الله عنه ، و اغتصابه مال غيره ، و قال بعض الناس : الذي يظهر لي إن خطأ الفرق الإسلامية خطأ إضافي لا مطلق ، و يحتمل أن مشايخ المعتزلة ما نفوا إضافة الرزق الحرام إلى الله سبحانه إلا مِن باب ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ ، و من باب أنه لا يقال : الباري سبحانه تعالى خالق الخنازير والقاذورات، و إن كان الله خالقها ، فالمعتزلة يعتقدون أن الله سبحانه خالق رزق العبد ، بل اليهود والنصارى والمجوس يعتقدون ذلك فضلا عن مسلم موحد ، أقول : نعم الأدب من خير رأس مال المؤمن ، فلا ينبغي أن ينسب إليه سبحانه إلا الأفضل فالأفضل ، لكن الخلاف يرجع في الحقيقة إلى أنه هل الله الذي أوجد الرزق للعبد - لأنه الفاعل لكل شيء فلا رازق غيره ، و لا مانع إلا هو - أو العبد - لأنه هو الذي يستقل بفعل نفسه . فيكون مندرجا تحت الخلاف السابق في أفعال العباد ، و قد تقدم الكلام فيه - و غاية ما يقال : إن المعتزلة إن أرادوا بقولهم : " الحرام ليس برزق الله " الأدب اللفظي ، فلا بأس به ، و إن أرادوا غير ذلك ، فهم مخطؤون بإجماع . ((و كل يستوفي رزق نفسه حلالا كان أو حراما لحصول التغذي بهما جميعا ، و لا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه ؛ لأن ما قدّره -

.... الله تعالىٰ غذاء شخص يجب أن يأكله و يمتنع أن يأكل غيره، و أما بمعني الملک فلا يمتنع . والله تعالىٰ يضل من يشاء و يهدي من يشاء بمعني خلق الضلالة و الاهتداء ، لأنه الخالق وحده . و في التقليد بالمشيئه إشارة الي أن ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق ، لانه عام في حق الكل ، و لا الإضلال عبارة عن وجد أن العبد ضالا أو تسميتة ضالا إذ لا معني لتعليق ذلک مشيئته تعالىٰ . ...

الله غذاء شخص يجب أن يأكله ، و يمتنع أن يأكل غيره)) : لاستحالة تخلف ما قدره الله . ((و أما بمعنى الملک فلا يمتنع)) : و أما الرزق بمعنى الملک ، فلا يمتنع أن يأكله غيره ، و منه قوله تعالى : ﴿ و مما رزقنا هم ينفقون ﴾ .

اللّٰه تعالىٰ خالق الضلالة والهدىٰ، ويضل من يشاء ويهدي من يشاء

((والله تعالى يضل من يشاء)) : عدلا منه ، و إضلاله أن لا يوفق العبد إلى ما يرضاه عنه ، و هو عدل منه ، و هو أن يضيق صدره عن قبول الإيمان ، و أن يحرجه ؛ حتى لا يرغب في تفهمه والجنوح إليه ، و لا يصبر عليه ، و أنه لا عذر لأحد من الأغبياء في أن الله أضله ، و لا لوم على الخالق سبحانه في ذلک ، فتفكر . ((و يهدى من يشاء)) : قال الشارح في تفسيره على مذهب أهل السنة : ((بمعني خلق الضلالة والاهتداء ، لأنه الخالق وحده)) : يعني أنه يخلق الضلالة والهداية ، لأنه الخالق وحده في الحقيقة ، والخلاف في أنهما بخلق الله أو لا ، يرجع الخلاف السابق في أفعال العباد ، فالجماعة على أنهما مخلوقان للّٰه سبحانه . لقوله : يضل من يشاء و يهدي من يشاء ، والمعتزلة على خلافه . ...

المعتزلة قالوا: المراد بالهداية بيان طريق الحق والإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا، والرد عليهم

((و في التقليد بالمشيئة)) : يعني تقييد الضلالة والهداية بالمشيئة ((إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق)) : على ماقاله المعتزلة ، ((لأنه عام في حق الكل)) : من الضالين والمهتدين ، فيكون التقيد ضائعا ((و لا الاضلال عبارة)) : يعني و في التقييد الإضلال بمعنى يشاء ، و إشارة إلى " ليس الإضلال عبارة " ((عن وجدان العبد ضالا ، و تسميته ضالا)) : يعني أن المعتزلة أولت الهداية في الآية ببيان طريق الحق ، والإضلال بمعني وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا ، رد عليهم أنه لا معني لِأن يقال : والله وجده ضالا لمن يشاء ، أو سماه ضالا لمن يشاء ، بل لا يصح أن يكون أصله وجده ضالا أو سماه ضالا ، ((إذ لا معنى لتعليق ذلك مشيئته)) : يعني إن بيان طريق الحق عام لكل واحد .

فلا معنى للتقييد بالمشيئة ، و بأنه لا معنى لتعليق ذلك الوجدان أو التسمية بمشيئة الله سبحانه على أنهما أمران اعتباريان ، لا تتعلق بهما إرادة الله سبحانه ، و بأنه كان المناسب أن يفسر الإضلال حيث وقع في مقابلة الهداية ببيان طريق الباطل ، إذ لا مقابلة بين الهداية بهذا المعنى ، و بين وجدان العبد ضالا أو تسميته بذلك .

.... نعم ! قد تضاف الهداية إلى النبيﷺ مجازا بطريق التسبيب كما يسند إلى القرآن ، و قد يسند إلا ضلال إلى الشيطان مجازا "، كما يسند الى الاصنام . ثم المذكور في كلام المشايخ : أن الهداية عندنا : خلق الاهتداء ، و مثل : هداه الله فلم يهتد ، مجاز عن الدلالة ، والدعوة الى الاهتداء ، و عند المعتزلة : بيان طريق الصواب و هو باطل لقوله تعالٰى : ﴿ انک لا تهدى من احببت ﴾ و لقوله عليه السلام : اللّٰهم اهد قومي فانهم لايعلمون مع أنه بيّن الطريق و دعاهم إلى الاهتداء . والمشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب ؛ و عندنا الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول و الاهتداء أو لم يحصل . ...

الاعترض والجواب

و لقائل أن يقول : لا نسلم أن الهداية عبارة عن خلق الاهتداء ، و أن الضلال عبارة عن خلق الضلالة ، و إلا لما جاز إضافة الهداية إلى النبي ﷺ ، و لا إضافة الإضلال إلى إبليس ، و لا إلى السامري ؟ أجاب عنه بقوله :

((نعم قد يضاف الهداية إلى النبيﷺ مجازا بطريق التسبيب)) : قال الله :﴿إنک لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ ، و قد صح يقينا و جزما أن الهداية الواجبة على النبيﷺ هو الدلالة و تعليم الدين. ((كما يستند إلى القرآن)) : قال الله : ﴿ إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ﴾ ، ((و قد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازا)) ، قال الله : لأغوينهم ، و قال : ﴿ و أضلهم السامري ﴾ ، ((كما يسند إلى الأصنام)) : قال الله : ﴿ رب إنهن أضللن كثيرا من الناس ﴾ .

الهداية عندنا خلق الاهتداء

((ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا)) : يعني أهل السنة والجماعة .((خلق الاهتداء)) : يعني الهداية ، معناها عند المشايخ خلق الاهتداء ، و هذا هو المختار عند التحقيق . و لما كان لقائل أن يقول : إنها لو كانت بمعنى الخلق وجب ترتب الاهتداء عليه ؛ مع أنه قد لايترتب الاهتداء عليه ، كما في هذا القول :" هداه الله فلم يهتد " ، لأن معناه حينئذ " خلق فلم يخلق " مثل قولنا : " فتحته لم ينفتح " ، ((فأجاب عنه بقوله : مثل هداه الله فلم يهتد ، مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء)) : يعني المراد بالهداية فيه الدعوة إلى الاهتداء ، مجاز من باب إطلاق المسبب على السبب ؛ لأن الدلالة والدعوة من أسباب الهداية .

الهداية عند المعتزلة بيان طريق الصواب

((و عند المعتزلة بيان طريق الصواب)) : لا خلق الطاعة والاهتداء ؛ لأن العبد خالق لأفعالهم عندهم ؛ ((و هو باطل)) : و استدل على بطلانه بقوله : ((لقوله تعالى إنك لا تهدي من أحببت)) : و استدل على بطلانه ((و لقوله عليه السلام : اللّٰهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون)) : هذه أوضح الأدلة في الباب ؛ ((مع أنه بين الطريق و دعاهم إلى الاهتداء)) : مع أنه ﷺ قد بين لهم تلك الطريق فلا يصح نفي الهداية و لا طلبها ، لو كان معناها ذلك ....

المشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب

((والمشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب)) : يعني الدلالة على المطلوب بحيث تستلزم حصول المطلوب ، فيكون الوصول إلى المطلوب معتبرا في مفهومه ، و احتجوا عليه بأن الهدى مقابل للضلال لقوله سبحانه :

﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ﴾ ، و قوله : ﴿ و إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين ﴾ ، و لا شك أن الخيبة و عدم الوصول إلى المطلوب معتبر في مفهوم الضلال ، فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز اجتماعهما في الدلالة الغير الموصلة ، و عورض هذا الدليل بقوله سبحانه : ﴿ و أما ثمود فهديناهم ﴾ ، فإنه سبحانه أثبت هداه في حقهم ؛ مع عدم الاهتداء لقوله سبحانه : ﴿ فاستحبوا العمى على الهدى﴾ أي آثروه عليه . و أجابوا عنه بأن المراد بقوله سبحانه : فهديناهم ، إثبات الهداية اللغوية ، و هي الدلالة المجردة على ما يوصل إلى المطلوب ، و تمكينهم على الاهتداء سبب إزاحة العلل و إفاضة أسباب الاهتداء ببعثة الأنبياء ، و نصب الدلائل ، و هي و إن لم تكن هداية حقيقية إلا أنها سُميت هداية تنزيلا لتمكنهم من الوصول إلى البغية منزلة حقيقة الوصول إليها ، فتدبر.

الشائع عند أهل السنة أن الهداية دلالة على طريق يوصل إلى المطلوب

((و عندنا)) : والشائع عند أهل السنة ((الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل)) : تقول : هديت فلانا الطريق بمعنى أريته إياه "، و وقفته عليه و أعلمته إياه ، سواء سلكه أو تركه ، و تقول : فلان هاد لطريق - أي دليل فيه - فهذه الهداية التي هداها الله ثمود، و جميع الجن ، و جميع الإنس كافرهم و مؤمنهم ، لأنه سبحانه دلهم على الطاعات والسيئات ، و لما بين هذا قوله سبحانه : ﴿ إنا هديناه السبيل ﴾ ، فبين أن الذي هداهم له فهو الطريق فقط ، و قوله سبحانه : ﴿ و هديناهم النجدين ﴾ ، و قوله تعالى : ﴿ ليس عليك هداهم ﴾ ، يعني الوصول إلى الحق، و لكن الله يهدى من يشاء ، و قوله سبحانه : ﴿ و إنك لتهدي إلى

صراط مستقيم ﴾ ، فصح يقينا و حتما و جزما أن الهداية الواجبة على الأنبياء هي الدلالة و تعليم الدين و تبليغ الأحكام ، و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

المعتزلة أوجبوا على الله امورًا و تفسيرها

أقول : والمعتزلة لما أوجبوا على الله سبحانه أمورا : ـ منها : اللطف ـ و منها : الثواب على الطاعات ، و منها : العقاب على الكبائر قبل التوبة ، و منها : أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ، و منها : أن لا يفعل القبيح عقلا . أما اللطف فهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة و يبعده عن المعصية ؛ لأن اللطف يحصل به الغرض من التكليف : و هو التعريض للثواب ، لأن ما يقرب المكلف من الطاعة ، و يبعد عن المعصية ، يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به ، المستلزم للغرض منه ، و ما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا ؛ لأن التكليف واجب ، و هو لايتم إلا باللطف ، و ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . قال أهل السنة : هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه ، والله سبحانه قادر على جميع الممكنات ، فوجب أن يكون الله قادرا على إيجاد هذا التقريب ، فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط ، فيكون الوسط عبثا ، و أما الثواب ـ و هو نفع مستحق مقترن بالتعظيم ـ، فهو واجب على الله جزاء عن التكاليف والطاعات ، قال الجبائي و أبوهاشم : و بمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع و عقاب العاصي ، قال أهل السنة والجماعة : تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة ، فكيف تقتضي مكافاة ، و أما العقاب على الكبائر قبل التوبة ، فهو واجب على الله عند معتزلة بغداد أبي القاسم و أشياعه . قال أهل السنة : العقاب حقه ، و ليس في استيفائه نفع ، و لا في إسقاطه ضرر ، فله عفوه ، بل يحسن عفوه ، و لأنه تعالى متصرف في ملكه بالتعذيب و تركه ، فله ما يختار منهما ، بل هو عدل في حكمه و صواب في

تدبيره ، لأنه متصرف في ملكه و ليس لأحد أن يعترض عليه ، و أما الأصلح فواجب على الله سبحانه أن يفعل الأصلح لعباده ، في الدنيا والدين، أو في الدين فقط ، الأول مذهب بغداديين أبي القاسم و أشياعه ، والثاني مذهب البصريين الجبائي و أتباعه ؛ حتى قالت النظامية من المعتزلة : إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده ، و لا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، قال أهل السنة : الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدنيا و في الآخرة ، و أما القبيح فواجب على الله أن لا يفعل القبيح عقلا ، لأن الله عالم بقبح القبيح مستغن عنه ، فوجب أن لايفعل قياسا على الشاهد ، و قد عرفت فساد ذلك ، فإنه لا قبيح بالنسبة إلى الله ﴿ يفعل الله ما يشاء و يحكم ما يريد ﴾ ، قال الله تعالى : ﴿ فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم و أمه و من في الأرض جميعا ﴾، و قال الله تعالى : ﴿ لله ملك السموات والأرض و ما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شئ قدير ﴾ ، فأخبر أن أحدا لا يملك من الله شيئا ، و لا اعتراض لأحد عليه فيما يملكه ، و نحن معشر أهل السنة لا ندين الله بما زعموه ، بل ديننا الذي ندين الله به اعتقاد أن الله يفعل ما يشاء ، و يحكم ما يريد ، لا يسأل عما يفعل ، فقال الإمام النسفي في الرد على المعتزلة :

.... و ما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالىٰ ؛ و إلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا و الآخرة ؛ و لما كان له امتنان على العباد و اسحقاق شكر فى الهداية و افاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب ؛ و لما كان امتنانه على النبي ﷺ فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله تعالىٰ ؛ إذ فعل بكل منهما بغاية مقدوره من الأصلح له ، و لما كان لسوال العصمة والتوفيق و كشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى ؛ لأن ما يفعل في حق كل واحد فهو مفسدة له ، يجب على الله تركها ، و لما بقى فى قدرة الله تعالىٰ بالنسبة الى مصالح العباد ، إذ أتى بالواجب ؛ و لعمري أن مفاسد هٰذا الاصل أعنى وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة ظهر من أن يخفى و اكثر من أن يحصى . ...

ماهو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى والاختلاف فيه

((و ما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)) : لايليق بمسلم أن يعتقد أن الله يجب عليه شيء ، لأن ذلك نقص يتنزه الله سبحانه عنه ، و هذا أمر جلي لا يخفي على أحد ، و ذلك باطل بوجوه : الوجه الأول : بأن الإيجاب عليه ينافي الألوهية ، والوجه الثاني : بأن إبليس استمهل الزمان الطويل بقوله : ﴿ أنظرني إلى يوم يبعثون ﴾ ، فأمهله الله بقوله : ﴿ إنک لمن المنظرين ﴾ ، ثم إنه بين أنه إنما استمهله لإغواء الخلق ، و كان الباري سبحانه عالما بأن أكثر الخلق يطيعونه ، كما قال تعالى : ﴿ و لقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا

فريقا من المؤمنين ﴾ ، فلو وجب على الله رعاية مصالح العباد ، لامتنع أن يمهله ، و يمكنه من المفاسد العظيمة . والوجه الثالث : قال قدس سره : ((و إلا)) : يعني و لو كان ذلك واجبا عليه سبحانه . ((لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة)) : يعني و ليقولوا لنا : لما ذا خلق الله الكافر الفقير ، و قد كان الأصلح أن يكون مؤمنا غنيا ، و قد كان الأصلح في نظرنا سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم الدائم ، فإن قالوا : الأصلح تعريضه للتكليف و تمكينه من مباشرة أسباب النعيم . قلنا : فقد كان يجب عدم إماتة الطفل الصغير ؛ حتى يتعرض لذلك . و أما الوجه الرابع : ((و لما كان له امتنان على العباد و استحقاق شكر في الهداية و إفاضة أنواع الخيرات لكونها أداء الواجب)) : يعني ثم ليقولوا لنا : لم يمتن الله على عباده ، و قال : ﴿ بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان ﴾ ، و يطلب منهم شكره على ماأغرقه عليهم من النِعم ، و هو لم يفعل إلا الواجب عليه ، و أداء الواجب لايسوغ الامتنان به لفاعله ، أو طلب الشكر عليه ، و أداء الواجب لا يوجب شيئا مِن ذلك ، فلو كان الأصلح على الله واجبا ، لما صح الامتنان لأن إعطاء ما هو الواجب لا يكون منة ، و أما الوجه الخامس : ((و لما كان امتنانه على النبيﷺ فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله تعالى)) : و كذلك لما كان امتنانه على نحو موسٰى فوق امتنانه على نحو فرعون ؛ ((إذ فعل بكل منهما : يعني في حق كل منهما ((بغاية مقدوره)) : بأقصى ما يبلغه قدرته ((من الأصلح له)) : على أصولهم و قاعدتهم و أما الوجه السادس : ((و لما كان لسوال العصمة)) : عن الذنوب والسيئات ((والتوفيق)) : على الطاعات والحسنات ((و كشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى)) : و قد أجمع المسلمون و أهل الأديان السماوية قبلهم على الدعاء للّٰه سبحانه ، و طلب المعونة على الطاعات ، والعصمة عن السيئات و كشف ما بهم من الضر و بإزالة ما بهم و بأهل غيايتهم من المرض ، و تبديل ذلك بالعافية . والآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، غير محصاة في هذا الباب . ((لأن ما لم يفعله)) : يعني الباري سبحانه من كشف البلاء و كثرة الرخاء . ((في حق كل واحد)) : من العباد ، ((فهو مفسدة له)) :

يعني لكل واحد من العباد . ((يجب على الله تركها)) : يعني ترك المفسدة ، و قد عرفت أن معنى وجوبه : أنه لابد من وقوعه و عدمه ، محال . و أما الوجه السابع: ((و لما بقى في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء ؛ إذ قد أتى بالواجب)) : يعني بجميع ما يجب عليه من مصالحهم ؛ إذ لو كان شئ منها باقيا في قدرته و لم يفعله يكون تركا للواجب ، فيلزم أن قدرته و مقدوراته متناهية ، و هو محال باتفاق جميع الناس . ((و لَعَمْري)) : بفتح اللام والعين و سكون الميم ، يعني حياتي ، مقسم به و ليس الغرض اليمين الشرعي ، و تشبيه غير الله به في التعظيم ، و بيان صورة القسم على هذا الوجه لا بأس به ، في الحديث : قد أفلح و أبيه ، قال الله : ﴿ لعمرك أنهم لفي سكرتهم يعمهون ﴾ ، فما قال بعض الأفاضل : و هذا القسم عجيب من الشارح ؛ فإن القسم بغير الله تعالى حرام ، فهو خطأ ، فإن كتب العلماء مملوة بهذا القسم . ((إن مفاسد هذا الأصل)) : يعني من بين قواعدهم و أصولهم . ((أعني وجوب الأصلح بل أكثر أصول المعتزلة)) : مما يخالفون أهل السنة فيه ((أظهر من أن يخفي)) : أبعد ظهوره من مراتب الخفاء . ((و أكثر من أن يحصى)) : و قد ذكر قدس سره في " شرح المقاصد " : مفاسد عديدة لهذا الأصل ، قال أفضل المحققين صاحب " السنوسية ": و أما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا في حقه تعالى ، فلأنه لو وجب عليه شيء منها عقلا أو استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا، و ذلک لا يعقل ، ثم يقول في شرحه للصغرى : لا شک أن الممكن في اصطلاح المتكلمين مرادف للجائز ، فيكون معناه هو الذي يصح في العقل وجوده و عدمه ، فإذن لو وجب وجوده عقلا ، أو استحال عقلا لزم قلب الحقائق ، و ذلک لا يعقل، و أيضًا فالمعتزلة إنما يوجبون من الممكنات على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح للخلق ، والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم في ذلک ، فلو وجب فعل الصلاح على الله ، كما تقوله المعتزلة لهداهم سبحانه وتعالى إلى الصواب في عقائدهم ، و لما تركهم في عماهم يترددون و هو لهم في هذا الفعل ظاهر لكل عاقل فلا نطيل به ـ و بالله التوفيق .

.... و ذلک لقصور نظرهم في المعارف الإلهية و رسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم ، و غاية تشبثهم فى ذلک أن ترک الأصلح يكون بخلا و سفها . ...

المعتزلة أوجبوا على الله ما هو الأصلح للعبد لقصور نظرهم

((و ذلک)) : يعني المفاسد ((لقصور نظرهم في المعارف الإلهية)) : والعلوم المتعلقة بذاته العلية و صفاته الثبوتية والسلبية ((و رسوخ قياس الغائب)) : يعني المحسوسات والمشاهدات والحادثات . ((على الشاهد)) : هوالباري تعالى ((في طباعهم)) : الدنية القاصرة عن إدراک الحقائق الغيبية الملكوتية ، و بقاحة هذا القول قالت الضرارية من المعتزلة : و لا يجب على الله شيء ، و بحكم العقل ، و قالت البشرية من المعتزلة : و لا يجب على الله رعاية الأصلح ؛ لأنه لا غاية لِما يقدر عليه من الصلاح ، فما من أصلح إلا و فوقه أصلح ، و إنما عليه أن يمكّن العبد بالقدرة والاستطاعة ، و يزيح العلل بالدعوة والرسالة ، و لشناعه هذا القول ، قال متأخروالمعتزلة : و تأوّلوا أن معنى وجوب ذلک عليه أنه يفعله سبحانه ، و لا يتركه باعتبار جري العادة ، و يجوز أن يتركه كما في سائر أفراد الوجوب العادي ، و هذا كما ترى لا يصح تفسيرا للوجوب ، فإن كان مرادهم به ذلک فليس نزاعهم معنا إلا في مجرد التسمية .

و السفه عليه سبحانه . و من اجل هذا قال : ((و غاية تشبثهم في ذلک أن ترک الأصلح يكون بخلا و سفها)) : و غاية تمسک المعتزلة في وجوب الصلاح والأصلح بأن الإخلال بهما بخل أن تركه مع العلم أو بدونه فجهل ، و هذا أقل من أن يُردَ عليه لأن الله سبحانه له أن يتصرف في ملكه كيف يشاء ؛ على أنه لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة العامة والمصلحة المطلقة ، و يجل عن أن لا يراعي ذلک لأجل مصلحة أي شخص كان ، و قد يقال : إن ذلک يشم منه أن الله يراعي الحكمة العامة و لا يحيد عنها ، و قد أجاب بعضهم بأن ذلک لا يفيد إلا أن الله يراعي المصالح والحكمة العامة و لا يفيد الوجوب ، و لو سلم إفادته الوجوب فهو وجوب قد أوجبه على نفسه ، و ليس بالنسبة لكل شخص شخص ؛ كما تقوله المعتزلة ، و أجاب عنه بقوله :

.... و جوابه : أن منع ما يكون حق المانع قد ثبت بالأدلة القطعية كرمه و حكمته و علمه بالعواقب ، يكون محض عدل و حمكة ، ثم ليت شعري مامعنى وجوب الشئ على الله ؛ اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب و هو ظاهر ، و لا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل او نحو ذلك ؛ لأنه رفض لقاعدة الاختيار و ميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار. ....

الجواب : أن منع مايكون حق المانع قد ثبت بالأدلة القطعية

((و جوابه . أن منع ما يكون حق المانع)) : والمراد بلفظ " ما هو" ما يعتقده الناس مصالح العباد من الصحة والنعمة والطاعة و غيرها ، والمراد بالمانع الباري سبحانه : ((و قد ثبت بالادلة القطعية)) : مِن الوجوه السمعية والوجوه العقلية ، ((كرمه و حكمته ،و علمه ، بالعواقب ، يكون محض عدل و حكمة)) ، حيث وقع المنع من أهله في محله ، و ان كان غير ذلك المنع أصلح منه ، و لا يعد هذا المنع في الشاهد بخلا و لا سفها مع كونه تركا للأصلح ، فكيف بالخلاق العليم الحكيم الذي إليه يرجع الأمر كله !؟ و حاصله : أن أفعال الله كلها حكمة و مصلحة ، و إن لم نعرفها ، فيجوز أن يترك الأصلح في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها إلا الله ،

((ثم ليتَ شعرى)) : هو مصدر يقال : " شعرت بالشئ " أي فطنتُ ، و خبر ليت محذوف ـ يعني ليت علمى حاصلاً ، ((ما معنى وجوب الشئ على الله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب و هو ظاهر)) : لأن الألوهية تنافي الوجوب في مقام الربوبية ؛ فإن الوجوب حكم ، والحكم لا يثبت إلا بالشرع و لا شارع على الشارع . ((و لا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن)) : يعني لا يقدر الله ((مِن الترك بناء)) : علة لعدم التمكن ((على استلزامه)) : يعني الترك ((محالا من

سفهه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلک)) : لأنه يعني حمل الوجوب على هذا المعنى بحيث لا يتمكن من الترک ((رفض لقاعدة الاختيار)) : يعني كون الصانع فاعلا مختارا لأن عدم القدرة على ترک الفعل اضطرار ، والباري سبحانه مقدس عن ذلک ، و حاصله : ان المفهوم الذي يتصوره العقل من لفظ الوجوب شيئان : أحدهما الذي ينال تاركه ضرر عاجل أو آجل ، و ثانيهما ما يتسبب عن تركه محال ، والأول هو معنى الوجوب الشرعي ، والثاني هو معنى الوجوب العقلي ، و ليس يمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له سبحانه ، ((و ميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار)) : بالفتح العيب و النقصان ، يعني ميل إلى الفلسفة اللتي عيبها و نقصانها ظاهر و هو قول بالإيجاب ، و هو مذهب الفلاسفة .

الحق الحقيق أن لِلّٰه تمام القدرة

و الحق الحقيق بالتحقيق : أن الله سبحانه قادر و له تمام القدرة ، و أن الله حكيم و له تمام الحكمة ، و أن الله سبحانه مريد و له تمام الإرادة ، يتصرف و لا معقب لحكمه ، و تنفذ مشيئته و لا راد لقضائه ، و قد ثبت عند أرباب العقول أن من كان هذا شأنه لم يجب عليه شيء ، فإن إيجاب شيء عليه يقتضي أن يكون مقشورا مجبورا و هو محال ـ لا يساويه محال و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

اللهم اغفر لنا و لآبائنا و لأمهاتنا و لأشياخنا و إخواننا و أحبتنا ، و اجمع شملنا و شملهم بلا محنة مع أكابر أوليائک في أعلى عليين و متّع جميعنا إثر الموت في أعلى الفردوس بلذيذ رؤيتک و مرافقة من أنعمت عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين ، اللّٰهم انفع بهذا الشرح كل من اعتنى به من أهل الخير و الإيمان . آمين يا ربّ العالمينَ .

تم الجزء الثاني و يليه الجزء الثالث إن شاء الله تعالى

فهرس الابحاث